JOHANNES VON DAMASKUS

JOHANNES VON DAMASKUS.

Eine patristische Monographie

von

D. **Joseph Langen,**
ord. Prof. der kath. Theologie an der Universität Bonn.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1879.

Vorwort.

Eine Specialarbeit über Johannes von Damaskus wird Allen, die sich für Kirchen- und Dogmen-Geschichte interessiren, nicht unwillkommen sein, zumal er in den zahlreichen patrologischen und dogmengeschichtlichen Handbüchern nicht immer die ihm gebührende Berücksichtigung gefunden hat [1]).

Eine erhöhte Bedeutung besitzt er als der klassische Dogmatiker der orientalischen Kirche aus einer Zeit, in welcher die Trennung des Morgen- und Abendlandes noch nicht eingetreten war. Bei den Versuchen zur Wiedervereinigung der beiden

---

1) Die fleissig gearbeitete holländische Inaugural-Dissertation „Johannes Damascenus. Akademisch Proefschrift etc. door F. H. J. Grundlehner" (Utrecht, Kemink et Zoon, 1876; 255 S. 8⁰) entwirft ein im Wesentlichen richtiges Bild von der dogmengeschichtlichen Stellung und Bedeutung des Damasceners, schliesst aber die historisch-kritische Untersuchung der ihm zugeschriebenen Werke gänzlich aus und erschöpft auch in mancher andern Beziehung den Gegenstand nicht. Die ältere Dissertation von Lenström (De expositione fidei orthodoxae auctore Joan. Dam. Upsalae 1839), welche indess nur eine Zusammenstellung von Stellen aus dem Hauptwerke des Kirchenvaters mit beigefügten Anmerkungen bilden soll, war uns nicht zugänglich.

getrennten Kirchenhälften richteten sich die Blicke aller Wohlmeinenden naturgemäss auf ihn. Unter diesem Gesichtspunkte schien es nicht unangemessen, der Darstellung seiner Lehre einen Vergleich derselben mit der gegenwärtigen morgenländischen und abendländischen Dogmatik folgen zu lassen.

Der eigenmächtigen Construction eines Lehrsystems aus seinen Schriften haben wir die objective Darstellung ihres Inhaltes vorgezogen, obgleich dadurch einzelne Wiederholungen unvermeidlich wurden, weil es uns darum zu thun war, den Leser mit dem Manne und seinen Lehren möglichst unmittelbar und genau bekannt zu machen. Die namentlich der Analyse seines Hauptwerkes beigefügten Erläuterungen werden hoffentlich genügen, seine Anschauungen im rechten Lichte erscheinen zu lassen.

Einige notorisch unächte Schriften glaubten wir von unserer Untersuchung nicht ausschliessen zu sollen, weil sie, früher dem Damascener zugeschrieben, in den Ausgaben mit abgedruckt sind; wohl aber die Hymnen, theils weil die ächten von den unächten sich nicht mehr sicher unterscheiden lassen, theils weil ihre Besprechung dem Zwecke dieser Arbeit ferner lag.

Bonn, im Mai 1879.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Die Bedeutung des Johannes von Damaskus für die theologische Lehrentwicklung.

---

§ 1.

Die Lehrentwicklung in der morgenländischen und in der abendländischen Kirche.

Mit der Entstehung des Christenthums im Orient einerseits und der allgemeinen Herrschaft griechischer Literatur und Wissenschaft anderseits war es gegeben, dass die christliche Lehrentwicklung zunächst einen griechisch-orientalischen Character besass.

Das Neue Testament selbst, die schriftliche Quelle dieser Entwicklung, bildet einen Bestandtheil der orientalischen Literatur und verräth Spuren der hellenischen Bildung, von welcher ein Theil seiner Verfasser nicht unberührt geblieben war. Auch die zunächst folgenden Schriften der sogenannten apostolischen Väter sind sämmtlich griechisch geschrieben und meist von Orientalen verfasst. Desgleichen gehören die meisten Apologien und sonstigen kirchlichen Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts dem Orient an. Alexandrien und Antiochien waren die ersten Sitze christlich-theologischer Schulen, während im Abendlande nur einzelne hervorragende Männer auftraten, ohne Schule, ohne Sinn und Begabung für philosophische und theologische Speculation, mehr auf das Praktisch-Kirchliche bedacht als auf den Ausbau des christlichen Lehrsystems.

Darum war auch der Orient der fruchtbare Boden abweichender Meinungen, und schwerlich dürfte Einer unter den griechischen Lehrern älterer Zeit zu finden sein, der in dem einen oder andern Punkte nicht Ansichten ausgesprochen hätte, die bei einer spätern Lehrentwicklung fallen gelassen oder gar verworfen worden wären. Und wiederum war aus demselben Grunde gerade die morgenländische Kirche dazu berufen, durch eine grosse Reihe von Synoden den Lehrbegriff festzustellen und den stets neu auftauchenden subjectiven Speculationen gegenüber genauer zu entwickeln. Bloss insofern nahm die abendländische Kirche an dieser Thätigkeit Theil, als sie auf allgemeinen Concilien vertreten sein musste, und die Bischöfe von Rom, der Tradition gemäss die Nachfolger Petri und Pauli, eine hervorragende Autorität auch in Sachen der Lehre repräsentirten. Aber nur wenige und mehr untergeordnete Synoden wurden in den grossen Kämpfen um die Lehre über die Trinität und die Person Christi im Occidente gehalten.

Dagegen waren es die mehr in das praktische Leben eingreifenden Streitfragen, die über die Gültigkeit der Ketzertaufe, über den Begriff der Kirche, über Gnade und Freiheit, welche das Abendland bewegten. Die Namen der afrikanischen Bischöfe Cyprian und Augustinus sind mit diesen Streitfragen für ewige Zeit verknüpft.

Bis auf Augustinus hatte die abendländische Speculation von der morgenländischen gelebt. Origenes, Athanasius waren dort durch Uebersetzungen und Bearbeitungen eingebürgert.

Hinsichtlich ihrer Speculation waren die morgenländischen Lehrer auf einen sichern Boden gestellt. Im Orient schloss sich ein Glied an das andere an in der Kette ununterbrochener Ueberlieferung. Auf den Schultern des Origenes stand Athanasius. Dessen Lehre entwickelte weiter Cyrill von Alexandrien. Und nachdem dieser in dem nestorianischen Streite die Schule von Antiochien zu Grunde gerichtet, erkannte man in der gemilderten alexandrinischen Lehre die richtige Mitte, welche der überlieferten Christologie gerecht zu werden vermochte. Auch im Uebrigen herrschte, nachdem Origenes mit

seiner zum Theil subjectiven Speculation unterlegen war, das Traditionsprincip im Orient in der strengsten Weise. „Die Grenzsteine der Väter nicht verrücken“ war der stehende Ausspruch, mit welchem die Concilien ihre Untersuchungen über die richtige Lehre begannen. Was die Propheten, Apostel und heiligen Väter der Kirche gelehrt hätten, dem forschte man nach in der Bibel, der patristischen Literatur und den Synodalakten früherer Zeit; das brachte man zum Ausdruck, wenn Zweifel entstanden waren. Jedes nachfolgende Concil sah sich eigentlich nur als Ausleger des vorhergehenden an; und namentlich war es das Glaubensbekenntniss von Nicäa und Konstantinopel, welches man als die ewig unveränderliche Lehrnorm behandelte, die von den spätern Concilien nur noch authentisch interpretirt wurde.

Im Abendlande war Augustinus der erste selbständige Denker. In der Literatur der lateinischen Kirche fand er wenige Punkte, an die er anzuknüpfen vermochte. Die literarischen Schätze des Morgenlandes waren ihm unzugänglich wegen seines Mangels an Sprachkenntnissen. So sah er sich ziemlich auf sich selbst angewiesen.

Dazu kam, dass seine Hauptthätigkeit in speculativer Hinsicht sich auf einem Gebiete bewegte, das damals noch nie, auch im Orient nicht, betreten worden war. Die Lehren von Gnade und Freiheit, von Sünde und Rechtfertigung, von Vorherbestimmung und Verwerfung wurden zu seiner Zeit zum ersten Male in Anregung gebracht. Auf diesem Gebiete wurde Augustinus grundlegend und schöpferisch thätig. Das war, abgesehen davon, dass er hier nur wenige Anknüpfungspunkte fand, für seine Lehrentwicklung auch noch aus dem andern Grunde gefährlich, weil er gerade hier aus seinem eigenen Innern, aus seinen Seelenerfahrungen, also aus der Tiefe seiner reichen, aber nicht massvoll und ruhig entwickelten Subjectivität zu schöpfen sich veranlasst sah.

Kann man sich wundern, dass auf diese Weise mit Augustinus die Lehrentwicklung der abendländischen Kirche in ein neues Stadium tritt? Dass Augustinus bei weitem weniger als die griechischen Väter auf den Schultern seiner Vor-

gänger steht? Er erscheint einem glänzenden Meteore gleich, ohne Vorbote, ohne vorgezeichnete Bahn unter den Lichtern der Kirche. Aber auf die Zukunft wirkte er mit der Kraft einer erleuchtenden und wärmenden, zum Theil freilich auch versengenden Sonne. Er ist in Wahrheit der Vater der abendländischen Theologie, weit mehr noch, als gewöhnlich angenommen zu werden pflegt. Während er der Vorzeit und der griechischen Kirche gegenüber verhältnissmässig unabhängig und selbstständig sich verhält, haben die spätern Lateiner meist aus ihm als ihrer Quelle geschöpft, in seinen Ausdrücken sich bewegt, zum Theil gar seine Lehren mit dogmatischer Autorität umgeben. Als Petrus Lombardus die vorhandene Lehrentwicklung des Abendlandes in ein Compendium, seine Sentenzenbücher, zusammenfasste, lieferte er beinahe nur Excerpte aus Augustinus, denen er dann seine eigene systematische Gestaltung gab. Thomas von Aquin hat bekanntlich die Sentenzen des Lombarden weitergebildet und umgeformt, im Wesentlichen aber an ihrem dogmatischen Inhalt und damit an dem augustinischen Lehrbegriff festgehalten. In diesem Sinne ist es historisch richtig, wenn die Alten, freilich ohne rechtes Verständniss für den dogmengeschichtlichen Pragmatismus sagten: Cor Augustini migravit in Thomam. Die Doctrin des Thomas von Aquin aber wurde ihrerseits wieder von den Päpsten beinahe mit massgebendem Ansehen ausgestattet und behauptete sich darin bis zur Reformation. So beherrschte Augustinus erst unmittelbar, und später durch die thomistische Schule die abendländische Kirche.

Hiermit ist bereits angedeutet, wie die kirchliche Lehrüberlieferung, welche aus der im Neuen Testament schriftlich niedergelegten apostolischen Predigt hervorging, sich in zwei grosse, wesentlich übereinstimmende, aber doch auch wieder vielfach verschiedene Strömungen theilte. Die morgenländische Entwicklung, von Anbeginn an speculativ und traditionell zugleich, gestaltete sich ohne Unterbrechung oder Einmischung neuer und fremder Elemente organisch aus sich heraus. Die abendländische lehnte sich zum Theil unselbständig an die morgenländische an und hielt im Uebrigen

ohne eigene Speculation an den überlieferten Normen fest, bis Augustin ihr eine neue, theilweise subjectiv geschaffene Gestalt verlieh.

Der augustinische Lehrbegriff blieb gleich der übrigen abendländischen Theologie der orientalischen Kirche fremd. Sie ging den oben bezeichneten Gang, und als sie diesen bis zum Ende durchlaufen hatte, blieb sie mit anerkennenswerther Festigkeit, aber auch unfruchtbar und unbeweglich auf diesem Punkte stehen bis auf den heutigen Tag.

Die abendländische Speculation hingegen, durch Augustinus auf neue Wege geführt, entfernte sich schon damals in auffallenderWeise von der griechischen Ueberlieferung, und ausserdem hatte sie durch die kühne, aber auch gefährliche schöpferische Richtung dieses geistvollen Kirchenlehrers angeregt, das Princip unverbrüchlichen Festhaltens an den überlieferten Formen selbst auf Kosten tiefern geistigen Verständnisses, bis zu einem gewissen Grade aufgegeben. Zwar wurde die für die katholischen Grundsätze hierin liegende Gefahr vermindert durch das bisdahin unerhörte Ansehen des Kirchenlehrers selbst, der diese neue Bahn zuerst betreten. Indem der augustinische Lehrbegriff in den meisten Lehrstücken für die Folgezeit massgebend blieb, war man vor den gröbsten Abirrungen bewahrt. Aber das Princip speculativer Fortbildung des Lehrbegriffes ohne engsten Anschluss an das Ueberlieferte blieb dennoch wirksam und gab der Scholastik einen allzu freien Spielraum für spitzfindige Untersuchungen und Feststellungen, für welche die Tradition keine Unterlage bot. Bekannten sich doch nach geschehener Entwicklung selbst Männer wie Gerson nothgedrungen zu dem völlig unkatholischen, in die griechische Kirche nie eingedrungenen Grundsatze, dass in späterer Zeit noch Manches der Kirche geoffenbart worden sei, was den Aposteln unbekannt gewesen. Die Jesuiten haben von diesem seltsamen Princip der Perfectibilität des Christenthums den ausgiebigsten Gebrauch gemacht. Nur durch dieses Mittel vermochten sie ihr von der alten Kirchenlehre in vielen Punkten abweichendes System der Glaubens- und Sittenlehre zu begründen, während die Anwendung de

katholischen Grundsatzes von dem „Immer, überall und von Allen“ die Unhaltbarkeit vieler Theile dieses mittelalterlich-modernen Lehrgebäudes handgreiflich zeigen würde.

Dass seit den Tagen des Augustinus der abendländische Lehrtropus weit mehr und umfassender von dem morgenländischen abweichen musste als vorher, liegt nach dem Gesagten klar auf der Hand.

Als aber dann nach dem Ausbruch der grossen Trennung die abendländische Kirche ihren eigenen Entwicklungsgang begann in der mit dem Papstthum auf's engste verbundenen Scholastik, immer weiter getrieben durch die Ereignisse der Zeit, durch die Herrschsucht der kirchlichen Machthaber, durch die Spitzfindigkeit der Theologen wie durch den Aberglauben des Volkes, erweiterte sich die Kluft immer drohender und aussichtsloser zwischen ihr und dem unentwegt, aber auch unbeweglich an seinen Traditionen festhaltenden Orient. Der Differenzen zwischen den beiden Kirchenhälften entstanden immer mehr, und bei jedem spätern Unionsversuch erschien der Riss nur unheilbarer, weil er erweitert und vertieft worden war.

Auf diese Weise besteht die Spaltung fort bis auf den heutigen Tag. Nur mit dem wesentlichen Unterschiede gegen früher, dass, während der Orient seine Stabilität bewahrt, die römische Kirche auf dem Vaticanischen Concil nicht etwa den bestehenden Differenzen eine neue hinzugefügt, sondern die Trennung dogmatisch sanctionirt, verewigt, man könnte sagen, zum Princip erhoben hat.

§ 2.

Die Bedeutung des Johannes von Damaskus für die morgenländische Kirche.

Mit Johannes von Damaskus lässt sich kein abendländischer Lehrer in seiner Bedeutung für die Kirche, welcher er angehörte, vergleichen. Zwar hat es im Abendlande Männer gegeben, welche ohne eigene Productivität sammelten und gleichsam eine Periode abschliessend die Resultate der in dieser Zeit vollendeten Entwicklung zusammenfassten. Und ge-

rade in der Zeit des Damasceners lebte ein solcher: Beda Venerabilis. Aber dieser wurde nicht einflussreich für die Zukunft. Anderseits gab es auch Männer in der lateinischen Kirche, welche nicht bloss ihre Zeitgenossen, sondern eine ganze Reihe folgender Jahrhunderte als Publicum um sich versammelten: Augustin und gleichsam Einen Stimmführer repräsentirend der Lombarde mit Thomas von Aquin. Allein sie waren keine Sammler, sondern genial schöpferisch oder systematisch gestaltend. Johannes von Damaskus hingegen ist ein Sammelgeist und zugleich der massgebende Dogmatiker gewesen für die morgenländische Kirche bis auf den heutigen Tag.

Diese Bedeutung hat er dadurch erlangt, dass er auf dem Standpunkt des strengen Ueberlieferungsprincips des Morgenlandes stehend, in einer Zeit auftrat, in welcher die Grunddogmen des Christenthums bereits festgestellt waren. Auf dem Gebiete der Trinitätslehre und Christologie etwas wesentlich Neues liefern, wollte, konnte, durfte er nicht. Er musste sich darauf beschränken, das, was die ältern Lehrer und die Concilien festgestellt, zu reproduciren und in eine systematische Form zu bringen. Weil er das unternahm, und man überhaupt aus seinem Hauptwerke, der „Quelle der Erkenntniss“ sich übersichtlich über die bis dahin entwickelte Lehre der griechischen Kirche, vielfach in den Ausdrücken der Väter und der Concilien, am besten orientiren konnte, darum vermochte dies eine Buch für den gewöhnlichen Gebrauch eine ganze patristische Bibliothek zu ersetzen. In diesem Buche fand man die Lehre der orientalischen Kirche zum ersten Male wie verkörpert vor. Daraus erklärt sich die Bedeutung desselben für den Orient als eines klassischen Werkes.

Dazu kam freilich noch ein weiteres Moment. Hätte sich das theologische Denken in der orientalischen Kirche in derselben freien Weise bewegt, wie in der abendländischen, so wäre dem Damascener im Laufe der Zeit wenigstens der eine oder andere Dogmatiker gefolgt, der ihn würde überholt und verdunkelt haben. Im Abendlande konnte Augustinus nicht auf

die Dauer, wenigstens nicht unmittelbar, der theologische Herrscher bleiben. Ihn vertrat später der Lombarde mit Thomas von Aquin. Letztern löste dann die Jesuitenschule ab, mit Bellarmin an der Spitze, der, um nur ein einziges, wenn auch characteristisches Beispiel zu erwähnen, der eigentliche Sieger auf dem Vaticanischen Concile war auch über das Jahrhunderte alte Bündniss zwischen Päpsten und Thomisten. So brachte es die freie, aber auch tiefgehende und eine selbst die grundlegenden Principien des Katholicismus angreifende Entwicklung der abendländischen Theologie mit sich, während Johannes von Damaskus, der erste griechische Dogmatiker, für den Orient noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ebenso massgebend ist, wie er es in der ersten Hälfte des achten war. [1])

Nur eine Lehrstreitigkeit, von mehr äusserer als innerer Bedeutung, entstand noch im Orient, und seltsamer Weise eben zur Blüthezeit seines klassischen Dogmatikers. Wir meinen den Bilderstreit. In diesen Streit hat Johannes von Damaskus kräftig mit eingegriffen. Hier konnte er sich nicht auf Reproduciren und Systematisiren beschränken. Zwar sammelte er alles, was er in der ältern Literatur über die Bilderverehrung fand, und stellte sich auch in dieser Frage in der strengsten Weise auf den Standpunkt des katholischen Traditionsprincips. Aber bei seiner Polemik war er doch auf seine eigene dialektische Kunst angewiesen, und konnte er sich nicht in den fertig vorliegenden Formen und Gedanken Anderer bewegen. Die gegen die Bilderfeinde verfassten

---

1) Nicht zufällig gehört eine zusammenfassende und abschliessende Darstellung der griechischen Kirchenlehre gerade der damaligen Zeit an. Das Bewusstsein, dass die grosse Periode theologischer Productivität vorüber sei, muss damals im Orient allgemein gewesen sein. Denn das 7. ökumenische Concil legt das demüthige Geständniss ab, die gegenwärtige Generation lebe in den letzten Zeiten und stehe an Vernunft und Erkenntniss weit hinter den Vätern zurück (bei Harduin IV, 392). Dass die Concilsväter das eigene Gefühl geistiger Sterilität und Altersschwäche, welches im Orient damals nur zu begründet war, auf die ganze Menschheit übertrugen und darum diese als eine nun bald absterbende ansahen, war sehr natürlich.

Schriften sowie einige andere sind also mehr selbständige Erzeugnisse des Damasceners. Aber weil er so an der letzten namhaften Lehrstreitigkeit in der morgenländischen Kirche in hervorragender Weise betheiligt war, musste er um so mehr zu dem Ansehen des klassischen Dogmatikers gelangen.

§ 3.

Das Ansehen des Johannes von Damaskus in der abendländischen Kirche.

Als Johannes von Damaskus wirkte und schrieb, hatte die gegenseitige Entfremdung der beiden Hälften der Kirche bereits einen hohen Grad erreicht. Der Patriarch von Konstantinopel dünkte sich gleichberechtigt dem von Rom, während dieser die Oberherrschaft über die ganze Kirche und alle ihre Bischöfe beanspruchte. Die Trullanische Synode hatte eben alle zwischen Rom und Konstantinopel bestehenden Differenzen aufgezählt und sanctionirt. Die abendländische Theologie war inzwischen augustinisch geworden. Im fernen Spanien war selbst die verhängnissvolle Einschiebung des Filioque in das Symbolum unter dem Einfluss der augustinischen Lehre schon erfolgt. Der Orient, obschon er unter allen lateinischen Vätern Augustinus noch am besten kannte, war von dessen Doctrin nicht berührt worden. So standen demnach die beiden Kirchenhälften in Verfassungsfragen und Rechtsansprüchen einander feindlich gegenüber; die Lehrüberlieferung, von Anfang an einiger Massen unterschieden, erschien nun schon hier ganz anders characterisirt als dort, wenngleich es auf diesem Gebiete noch zu keinem förmlichen Widerspruch, zu keiner gegenseitigen Verketzerung gekommen war.

Dass unter solchen Umständen der klassische Dogmatiker des Orients zu keinem besondern Einfluss auf den Occident gelangen konnte, ist begreiflich, namentlich, da schon ungefähr ein Jahrhundert später die grosse Kirchenspaltung begründet wurde. Auch war die Stellung des Abendlandes in der Bilderfrage keineswegs eine solche, die einen der Hauptkämpfer für die Bilderverehrung zu Ansehen hätte kommen

lassen. Das Lob, welches ihm in dieser Hinsicht die siebente allgemeine Synode spendete, musste ihn, so lange dieses Concil im Occident bestritten wurde, hier eher in Misscredit als zu Ehren bringen.

Gleichwohl hat man im Abendlande, wenn auch erst nach längerer Zeit, Johannes von Damaskus und seine Leistungen nicht unbeachtet gelassen. Man verehrte ihn auch hier wie in der orientalischen Kirche als einen rechtgläubigen und hochverdienten Kirchenvater und selbst als Heiligen. Und gerade war es seine Vertheidigung des Bildercultus, also eine Action, die sein Ansehen im Abendlande Anfangs vielleicht sehr beschädigt hatte, die ihm später auch hier als hohes Verdienst angerechnet wurde.

In dem Römischen Martyrologium heisst es zum 6. Mai von ihm, er sei „berühmt durch Heiligkeit und Lehre und habe für die Verehrung der h. Bilder durch Wort und Schrift gegen Leo den Isaurer mächtig gekämpft“.

Sigebert von Gemblours († 1112) erwähnt ihn in ähnlicher Weise, fügt nur in päpstlichem Interesse die historisch unrichtige Notiz hinzu, zu seinen Schriften gegen Leo den Isaurer sei er durch das Auftreten des Papstes Gregor II. ermuthigt worden. [1])

Naturgemäss musste man bei den Wiedervereinigungsversuchen auf den Damascener zurückkommen, weil beide Kirchen seine Orthodoxie und Heiligkeit anerkannten. Die lateinischen Theologen haben denn auch keinen Anstand genommen, Aussprüche von ihm, die ihnen günstig schienen, den getrennten Griechen entgegen zu halten. Das thaten sie freilich oft ohne das rechte Verständniss. Und wären sie im Zusammenhange in die wirkliche Lehre dieses griechischen Theologen aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts eingedrungen, so würden sie, die Abendländer des 12., 13., 14. und 15. Jahrhunderts deutlich erkannt haben, dass er ihren, beziehungsweise ihrer Päpste Ansprüchen nimmer zu genügen vermöge. So beriefen sie sich auf eine Autorität, die im

---

1) De vir. illustr., c. 75.

Grunde genommen gegen sie zeugte. Aber einmal hatten sie nur eine mangelhafte Kenntniss von seinen Schriften; und dann besass Johannes, insbesondere als Vertheidiger der Bilderverehrung, in damaliger Zeit bereits ein so hohes Ansehen auch im Abendlande, dass man seine Lehre nicht mehr desavouiren konnte.

Burgundio von Pisa nämlich, welcher dem zwischen dem Erzbischof Nicetas von Nicomedien und Anselm von Havelberg 1135 Statt findenden Religionsgespräch beiwohnte, übersetzte zuerst die Fides orthodoxa des Johannes in's Lateinische. Unter Eugen III. (1144—53) kam die Uebersetzung in's Abendland, und fingen die Lateiner nun an, diese bis dahin ihnen unbekannte Schrift zu benutzen.

Hugo Etherianus († 1170) macht bereits Gebrauch von derselben, indem er die Lehre des Damasceners über den Ausgang des h. Geistes, so gut es eben gehen mag, mit dem abendländischen filioque in Einklang zu bringen sucht. [1])

Wiederholt hat auch Petrus Lombardus († 1164) in seinen Sentenzenbüchern von der genannten, eben im Abendlande bekannt gewordenen Schrift Gebrauch gemacht. I, 19, 13 polemisirt er in etwas zurückhaltender Weise gegen einige Aufstellungen des Johannes über die göttlichen Personen und deren Verhältniss zum göttlichen Wesen, indem er ihn „den grössten unter den griechischen Lehrern“ nennt und bemerkt, der Papst Eugen III. habe sein Buch „über die Trinität“ (De fide orthodoxa ist gemeint) übersetzen lassen. An andern Stellen, wie I, 27, 4 schliesst er sich ganz an den Damascener an. Namentlich geschieht dies von dem Lombarden in der Christologie. Vgl. III, 2, 1; 5, 2; 6, 5; 9, 2 u. s. w.

In ähnlicher Weise verwendet Thomas von Aquin die Fides orthodoxa. Bei der Trinitätslehre citirt er sie I, qu. 32, art. 2 und qu. 36, art. 2. An letzterer Stelle erwähnt er die für die Lateiner bedenkliche Aeusserung des Damasceners (Fid. orth. I, 11), man nenne den h. Geist nicht Geist aus dem Sohne, sondern nur Geist des Sohnes, und sucht sich

1) De haer. Graec. III, 7. 12.

nicht gleich Hugo Etherianus über dieselbe hinwegzuhelfen, sondern verwirft dieselbe einfach als unrichtig. Nicht ohne Schärfe bemerkt er dazu: „Dass der h. Geist nicht von dem Sohne ausgehe, wurde zuerst von den Nestorianern aufgebracht, wie aus einem auf dem Concil von Ephesus verworfenen nestorianischen Glaubensbekenntniss erhellt. Und diesem Irrthum folgte der Nestorianer Theodoret und mehre Andere nach ihm, unter denen auch der Damascener war. Darum darf man in diesem Punkte seiner Meinung nicht beipflichten. Einige freilich sagen, wie der Damascener nicht bekenne, dass der h. Geist vom Sohne sei, so leugne er es auch mit jenen Worten nicht.“ [1]) Aus der Art dieser Polemik erhellt, in wie grossem Ansehen Johannes im Allgemeinen bei Thomas von Aquin stand. Er behandelt ihn als einen Kirchenlehrer, dessen Meinungen man, einzelne Punkte ausgenommen, unbedingt folgen könne. Namentlich benutzt er ihn gleich dem Lombarden in der Christologie, obgleich er ihn an der angeführten Stelle, freilich mit vollstem Unrecht, in Verbindung mit den Nestorianern bringt. [2]) Auf dem christologischen Gebiet ist der Damascener wie auf die Speculation des Lombarden, so auch auf die des Thomas von Aquin nicht ohne massgebenden Einfluss gewesen.

Die übrigen Scholastiker, welche den Damascener benutzen, übergehen wir, weil sie doch nur dem Lombarden und dem Aquinaten folgen.

Für das Ansehen des Damasceners in der abendländischen Kirche legt auch Johannes Beccus Zeugniss ab, der durch die Unionsverhandlungen auf dem Concil von Lyon (1274)

---

[1]) Dass die Läugnung des filioque von den Nestorianern ausgegangen, ist dogmengeschichtlich völlig unrichtig. Unwahrscheinlich sogar, dass sie auf dieselbe ein besonderes Gewicht gelegt hätten. Vgl. Langen, Trinit. Lehrdifferenz (Bonn 1876), S. 92 ff.

[2]) Vgl. III, qu. 2, art. 1. 2. 4. 5. 6. 8; qu. 3, art 2. 4. 6. 8; qu. 4, art. 2. 3. 4. 5; qu. 5, art. 1. 3; qu. 6, art. 3. 4. 5; qu. 7, art. 1. Vgl. auch das gegen die Griechen geschriebene, an Urban IV. gerichtete opusc. VI, 18. — Vgl. ferner bezüglich der Gnadenlehre I, qu. 19, art. 6; c. Gent. III, 90.

auf kurze Zeit den Patriarchenstuhl von Konstantinopel erlangte, da er dem unionsfreundlichen byzantinischen Kaiser zu Willen war. Wenn er von dem Damascener sagte, derselbe habe „die ganze Welt mit seiner Theologie erfüllt“, so sprach er freilich als Grieche. Aber für die römische Lehre sucht auch er die den Lateinern so unbequeme Aeusserung des Gefeierten zu deuten, der h. Geist werde nicht Geist aus dem Sohne, sondern nur Geist des Sohnes genannt. Er meint, damit habe er nur sagen wollen, der h. Geist habe in dem Sohne nicht seinen letzten Grund. [1]) Er hätte sich diese Stelle nicht so viel Mühe kosten lassen, wenn ihr Urheber nicht auch den abendländischen Katholiken eine hohe Autorität gewesen wäre.

Jodocus Clichtoveus, der bekannte Gegner Luthers, preist 1512 in der Vorrede zu seinen Bemerkungen über die Fid. orthod. den Damascener als einen der bewährtesten Väter, aus dem man die Wahrheit vollständig entnehmen könne, der dem Lombarden bei der Anlage und Einrichtung seiner Sentenzenbücher zum Vorbilde gedient habe.

Donatus von Verona bezeichnet die Fid. orth. in einer an Clemens VII. gerichteten Dedication zu seiner Ausgabe dieses Werkes als den „spitzigsten Pfeil zur Durchbohrung der Protestanten“. Der Verfasser sei nicht bloss bei den Theologen, sondern auch bei den Philosophen und den Medicinern berühmt und von den Lateinern stets hochgeschätzt worden, dass sie ihn übersetzt und mit ausführlichen Commentaren erklärt hätten, dessen sich, abgesehen von den Aposteln nur sehr wenige Griechen rühmen könnten. In einer zweiten, an die Leser gerichteten Vorrede rühmt er die Ausführlichkeit, mit welcher der Damascener die ganze christliche Religion abgehandelt und auf diesem Gebiete das Höchste erreicht habe, wonach so Viele mit grossem Eifer gestrebt.

Der Dominikaner Heinrich Grave von Neuss nennt in seiner Ausgabe der Fid. orth. (1545) den Verfasser „das Licht der Theologen“ und sagt von ihm, Gott habe ihn er-

---

[1]) De proc. Sp. s., c. 12, n. 19.

weckt als sein Werkzeug gegen die Häretiker jener Zeit; das genannte Werk enthalte in der scharfsinnigsten und beredtesten Weise fast alles dem Theologen Nothwendige. Schon zu Lebzeiten sei er im Orient wie im Occident [?] berühmt gewesen und habe auch in späterer Zeit stets zu den ausgezeichnetsten Theologen gezählt.

Jakob Billy äussert in seiner Uebersetzung der Werke des Damasceners (1577), da das Studium der Väter das wirksamste Mittel gegen die Häretiker sei, empfehle er besonders jenen, weil er die frühern Väter fleissig benutzt und die Theologie zuerst in ein System gebracht habe, wie es unter den Lateinern erst viel später durch Petrus Lombardus und andere Scholastiker geschehen sei.

Letzteres behauptet von ihm auch Pagi in seiner Kritik zu den Annalen des Baronius (ad a. 749, n. 2).

Baronius selbst aber geht in seiner bekannten Weise so weit, den Damascener, weil er einmal zu den Kirchenvätern gehört, nun auch zu einem tadellos römischen zu machen. Aus der Ueberlieferung, dass derselbe von einem italienischen Mönche Cosmas unterrichtet worden sei, zieht er sofort den Schluss, „er habe von der Wiege auf den römischen Glauben als die reine Milch von dem Italiener Cosmas eingesogen“ (ad a. 727, n. 18).

Wir fügen noch hinzu, dass der Jesuit Petavius in seinem grossen dogmengeschichtlichen Werke sehr viel Gebrauch von Johannes von Damaskus gemacht hat.

Erster Abschnitt.

Das Leben des Johannes von Damaskus.

§ 1.

Die Ueberlieferung.

Die ältesten uns erhaltenen Nachrichten über den Damascener finden sich in dessen Lebensbeschreibung von dem Patriarchen Johannes von Jerusalem aus der Zeit des Kaisers Nicephorus II. Phokas (963—69). Derselbe benutzte dabei eine ältere, arabisch geschriebene Biographie unbekannten Ursprungs (Vita, n. 3).

Nach dieser Lebensbeschreibung des Patriarchen war Johannes aus Damaskus gebürtig von frommen christlichen Eltern, welche mitten unter den von den Sarazenen ihnen drohenden Gefahren den orthodoxen Glauben bewahrten. In einem so hohen Ansehen aber stand die Familie trotzdem bei den Sarazenen, dass in ihr das oberste sarazenische Staatsamt (*πραγμάτων ἐπίτροποι*) sich forterbte. Einen italienischen Mönch, Namens Cosmas, der in sarazenische Gefangenschaft gerathen, und nicht bloss auf Theologie, sondern auch auf die profanen Wissenschaften, Mathematik, Naturwissenschaft, Rhetorik, Dialectik, Musik, besonders auf die Philosophie des Aristoteles sich verstand, gewann der Vater als Erzieher des jungen Johannes und eines Waisenkindes aus Jerusalem, auch Namens Cosmas, welches er von früher Jugend auf adoptirt hatte. Beide, namentlich aber Johannes, machen in den profanen Wissenschaften, wie auch in der Theologie bald die

glänzendsten Fortschritte. Nach vollendeter Erziehung zieht sich der Mönch Cosmas in die Laura (das Kloster) des h. Sabas bei Jerusalem zurück. Johannes aber wird von dem Sarazenenfürsten zu seinem obersten Rath (πρωτοσύμβουλος) ernannt. Als Leo der Isaurer seinen Bildersturm beginnt, ergreift Johannes sofort die Feder, die Bilderverehrung zu vertheidigen. Dafür sucht sich der Kaiser zu rächen, indem er einen Brief schreiben lässt, durch welchen er aufgefordert wird, Damaskus den Sarazenen zu entreissen, und diesen Brief dem Kalifen überschickt mit der Angabe, derselbe sei ihm von Johannes zugegangen. Darauf hin lässt der Kalif dem Johannes die rechte Hand abhauen. Dieser wünscht sie zurück, um sie zu beerdigen, in der Meinung, dass dann sein Schmerz milder werden würde. Nachdem er seine Hand zurückerhalten, wird sie ihm auf sein Gebet von der Mutter Gottes in der Nacht wunderbar wieder angeheilt. Der Kalif überzeugt sich von der Richtigkeit des Wunders und bittet Johannes um Verzeihung. Johannes aber vertheilte sein Hab und Gut unter die Armen und zog sich mit seinem Adoptivbruder Cosmas in die Laura des h. Sabas bei Jerusalem zurück. Nach mancherlei Klostererlebnissen des Johannes wird der Obere des Klosters von Maria angewiesen, den Johannes für die Studien zu bestimmen, weil er die Dogmen sehr richtig behandeln und die Häretiker widerlegen werde. Johannes verfasst dann viele Hymnen, die in der Kirche gesungen werden, und gelehrte Schriften, insbesondere sein dogmatisches Hauptwerk. Cosmas wird von dem Patriarchen von Jerusalem zum Bischof von Majuma, Johannes selbst zum Presbyter ordinirt. Seine Schriften unterwirft er nochmals einer genauen Revision und bekämpft zum zweiten Male, jetzt von Palästina aus, wie damals in Damaskus, die Bilderstürmer zu Konstantinopel. Von dem dort wegen seiner Bilderverehrung gesteinigten Stephanus wird er desshalb als „gotterfüllt“ (θεοφόρος) gepriesen und kann auch wegen der abgehauenen Hand selbst unter die Martyrer gezählt werden.

Eine andere, nur lateinisch erhaltene, ursprünglich aber auch griechisch geschriebene Biographie, in der Form eines

Sermo, unstreitig jünger und unzuverlässiger als die vorhergehende, erzählt wie folgt [1]).

Johannes lebte anfänglich in Konstantinopel und wurde durch Neider veranlasst, seinen Wohnsitz nach Damaskus zu verlegen. Vom Kalifen sehr geehrt, ward er von demselben mitgenommen zu dem Grabe Mohameds zur Verehrung des heiligen Steines. Aber er verweigerte demselben nicht nur alle Ehrenbezeugungen, sondern spie ihn sogar an. Trotzdem verlor er die Gunst des Kalifen nicht und lehrte die weltlichen Wissenschaften, bis die Intrigue gegen ihn gesponnen wurde, dass man dem Kalifen einen hochverrätherischen Brief als von ihm geschrieben übersandte. Dieser liess ihm dafür den Daumen seiner rechten Hand abschneiden, der ihm aber vor einem Marienbild in drei Tagen wieder anheilte.

Im Abendlande erzählte Vincenz von Beauvais (gest. 1264) und nach ihm Antoninus von Florenz Folgendes: Johannes, schon mit 12 Jahren in den schönen Wissenschaften unterrichtet, wird Mönch und Priester, und verehrt als solcher besonders die Mutter Gottes. Von den Sarazenen gefangen, kommt er nach Persien. Hier wird er auf Fürsprache Maria's Sklave eines milden Herrn, der ihm seinen Sohn zur Erziehung übergibt. Der Kaiser Theodosius lässt ihn nach Konstantinopel kommen und weist ihm dort zu seinem Aufenthalt ein Kloster an. Sein früherer persischer Schüler übt Verrath an ihm, indem er seine Handschrift nachahmt und einen Brief fingirt, als wolle Johannes Konstantinopel den Persern überantworten. Der Kaiser Theodosius lässt ihm dafür die rechte Hand abhauen und diese im Kloster aufhängen. Nachdem die Mutter Gottes ihm die Hand wunderbar geheilt, celebrirt Johannes ihr zu Ehren ein Hochamt, und der Kaiser bittet ihn um Verzeihung [2]).

In dem griechischen Menologium zum 4. Decem-

---

[1]) Zuerst veröffentlicht von Grave in seiner Ausg. der Werke des Damasc. 1545.

[2]) Spec. hist. XVII, 103.

ber wird Johannes namentlich als Hymnendichter und Bilder-vertheidiger gerühmt, und insbesondere von ihm gesagt, dass er 104 Jahre alt geworden sei.

Das nach dem Kaiser Basilius benannte Synaxarium hat das Besondere, dass es von verschiedenen Verbannungen und Einkerkerungen des Heiligen durch die bilderstürmenden Kaiser zu erzählen weiss.

Das römische Martyrologium zum 6. Mai kennt die Legende von der abgehauenen und wunderbar wieder angeheilten Hand, schreibt aber jene Frevelthat Leo dem Isaurer zu.

In den Zusätzen der Kölner Karthäuser zu dem Martyrologium des Usuardus wird die Beerdigung des Johannes nach Konstantinopel verlegt und neben seiner Lehre und Heiligkeit auch seiner Berühmtheit durch Wunder gedacht.

Aehnlich in dem Martyrologium des Maurolycus (1564) mit der Angabe, dass er in der Zeit Theodosius' III, (716—17) geblüht habe.

Raphael Maffei (von seinem Geburtsort Volaterranus genannt, † 1522) [1]) macht ihn zu einem in Damaskus geborenen Juden, der in Konstantinopel sich zum Christenthum bekehrt habe. Von den Sarazenen gefangen genommen, sei er von dem Kaiser Theodosius losgekauft und zum kaiserlichen Geheimsecretär erhoben worden. In den Verdacht des Verrathes gekommen, sei ihm die rechte Hand abgehauen worden. Nach Entdeckung seiner Unschuld habe der Kaiser ihn hoch in Ehren gehalten. Er aber sei in's Kloster zurückgekehrt und dort gestorben.

Der Abt Tritheim [2]) rühmt ihn gleichfalls sehr wegen seiner ausgezeichneten Lehre und Heiligkeit und meldet dann von ihm, er sei desshalb in Konstantinopel hoch verehrt und zum Klostervorsteher erhoben worden. Geschrieben habe er das Werk De fide orthodoxa, die Geschichte Barlaams und Josaphats und vieles Andere, was ihm nicht zu Gesicht ge-

---

[1]) Comment. Urbana (Basil. 1559), p. 371.

[2]) Catal. script. eccl. (ed. Francof. 1601), p. 210. 249.

kommen. Geblüht habe er unter dem Kaiser Theodosius im Jahre 390. Wie von einem andern Manne erzählt dann der Verfasser wieder von Johannes von Damaskus, er sei durch Gregor III. ermuntert worden, gegen den Irrthum des Kaisers Leo zu schreiben um das Jahr 730 [1]).

§ 2.

Kritik der Ueberlieferung.

Die älteste Biographie des Damasceners, ungefähr 200 Jahre nach seinem Tode entstanden, wenn auch aus einer frühern Quelle geschöpft, enthält bereits viel Sagenhaftes, muss aber als die der Wahrheit noch am nächsten kommende Lebensbeschreibung angesehen werden.

Dass Johannes in Damaskus geboren war, lässt sich nicht bezweifeln. Auch scheint er einer Familie entsprossen zu sein, in der sich ein sarazenisches Staatsamt, etwa das Oberaufsichtsamt über die in Syrien einzutreibenden Steuern, vererbte. Wenigstens wird in einer Vertheidigung des Johannes gegen die Bilderfeinde auf dem 7. ökumenischen Concil (Act. VI) hervorgehoben, er sei, den Evangelisten Matthäus nachahmend, Christus gefolgt und habe die Schmach Christi für einen grössern Reichthum gehalten als die Schätze Arabiens [2]). Als diese Worte auf dem Concil gesprochen wurden, war Johannes noch nicht lange todt; sie deuten aber darauf hin, dass er unter sarazenischer Herrschaft ein einträgliches Amt besessen habe. Dass dies das oberste Staatsamt, dass Johannes der Vezir des Kalifen gewesen, beruht offenbar auf rhetorischer und legendarischer Uebertreibung des Biographen [3]). Mit jener Annahme stimmt überein, wenn

---

[1]) Manche ältere, aber zum Theil ganz ungewisse Nachrichten s. Act. Sanct. Maj. II, 108 sqq. Dieselben sind theilweise in unkritischer Weise verwerthet von Grundlehner, Joh. Dam. (Utrecht 1876), p. 8 sqq.

[2]) Bei Harduin IV, 438.

[3]) Vielmehr dürfte er als Emir zu bezeichnen sein. Den Rang eines Emir bekleideten die Spitzen der verschiedenen Verwaltungszweige, auch der oberste Steuerbeamte. Vgl. Hammer-Purgstall, Länderverwal-

Theophanes (um 800) in seiner Chronographie [1]) einen Sergius, Sohn des Mansur, erwähnt und ihn als obersten Finanz-Beamten (*γενικὸς λογοθέτης*) des Kalifen Abdelmalek bezeichnet [2]).

Der Name Mansur war nämlich gleichfalls in der Familie des Johannes erblich. Schon auf dem 7. allgemeinen Concil wird er ihm selbst beigelegt, freilich mit der Bemerkung, so sei er spöttisch genannt worden. Dies gründet sich aber wohl zum Theil darauf, was Theophanes [3]) erwähnt: mit dem väterlichen Namen habe er Mansur geheissen, d. i. Erlöster; Konstantin Kopronymus aber habe ihn mit dem Anathem belegt und in jüdischem Sinne ihm den Namen Mamzer (Bastard) gegeben. Zum Theil mag es auch damit zusammenhangen, dass der Name Mansur ein im Kalifate beliebter war und darum von christlichen Fanatikern mit Verachtung behandelt wurde [4]). Johannes wird schon von Theophanes (p. 643) und noch vielfach in späterer Zeit auch Chrysorrhoas genannt, „wegen der in ihm aufblühenden goldglänzenden Gnade des Geistes in der Lehre wie in dem Leben". Ganz

---

tung unter den Kalifen (Berlin 1835), S. 160 ff. Dass Christen oft von den Kalifen im Staatsdienste, und zwar nicht bloss in dem gehässigen Zweige der Steuerverwaltung, verwendet wurden, ist bekannt. Vgl. Flügel, Geschichte der Araber (Leipzig 1867), S. 166; v. Kremer, Kulturgesch. Streifzüge auf dem Gebiete des Islam (Leipzig 1873), S. 2.

1) p. 559 ed. Bonn.

2) Aus der Bezeichnung „General-Logothet" ist wohl jener Irrthum herzuleiten, Johannes habe an der Spitze der ganzen Reichsverwaltung gestanden. Schon der Bibliothekar Anastasius fasst, da er mit dem allgemeinen *λογοθέτης* nichts anzufangen weiss, *Μανσούρ* als Bezeichnung eines Amtes, worin aber der Herausgeber des Theophanes ihm nicht hätte zustimmen sollen (ed. Bonn. II, 186. 507).

3) p. 643.

4) Selbst ein Kalif trug diesen Namen (Abû Dschafar Mansur, † 775). S. Flügel, S. 183 ff. Dem Damascener aber machte man seine Beziehungen zum Kalifat gerne zum Vorwurf, wie die Bezeichnung desselben als *σαρρακηνόφρων* in dem Anathem des Concils von Konstantinopel zeigt. Vgl. unten.

vereinzelt findet sich in der Ueberschrift des Pfingsthymnus für ihn der Name „Arclas".

Ueber Geburts- und Sterbejahr des Johannes ist nichts bekannt. Die Nachricht, dass er über 100 Jahre alt geworden sei, taucht zu spät auf, um als glaubwürdig gelten zu können. Seine Schriften über die Bilder sind, wie sich später ergeben wird, geschrieben um 730. Auf der bilderfeindlichen Synode von Konstantinopel unter Konstantin Kopronymus wurde das Anathem über ihn als einen nicht mehr Lebenden gesprochen (754) [1]. Hiernach scheint er noch im 7. Jahrhundert geboren zu sein, ist aber jedenfalls vor 754 gestorben [2].

Auch die Erziehung des jungen Johannes durch einen italienischen, in Damaskus wohnenden Mönch lässt sich wahrscheinlich machen durch die Notiz bei Theophanes, dass im Jahre 663 ein Theil der Bewohner Siciliens gefangen genommen und in Damaskus angesiedelt wurde [3]. Bei dieser, oder vielleicht einer andern, etwas spätern Gelegenheit mag jener in sarazenischer Gefangenschaft nach Damaskus gekommen sein. Gleichfalls muss Johannes in den profanen Wissenschaften und Künsten unterrichtet worden sein. Davon legen seine Werke, namentlich seine Dogmatik Zeugniss ab. Cedrenus aber und viele Andere schreiben ihm auch musikalische Ausbildung zu, indem sie eine Reihe kirchlicher Hymnen von ihm und seinem Adoptivbruder Cosmas componirt sein lassen.

Wann Johannes sein Amt in Damaskus erhalten und wann er es aufgegeben habe, ist ungewiss. 736 wird ein Theodor Mansur in die Verbannung geschickt [4]. Man hat

---

1) Von ihm wie von dem Patriarchen Germanus und einem gewissen Georg von Cypern heisst es, die Trinität habe sie bereits vernichtet. Vgl. Harduin l. c. Unrichtig ist es daher, wenn, wie noch von Grundlehner p. 56 behauptet wird, er sei in der Zeit zwischen den Concilien von Konstantinopel und Nicäa, 754 und 787 gestorben.

2) Die spätere Nachricht, dass Johannes gegen die Synode von 754 geschrieben habe, ist aus der ihm zugesprochenen, aber sicher ihm nicht angehörenden Schrift Ad Constant. Cabalinum entstanden.

3) p. 532 ed. Bonn.

4) Theoph., p. 632.

nicht mit Unrecht vermuthet, dass dies sein Nachfolger in jenem Amte gewesen sei. Demgemäss würde Johannes etwa in dem dritten Decennium jenes Amt verwaltet haben [1]). Dazu stimmt, wenn berichtet wird, 735 sei der Patriarch Johannes von Jerusalem gestorben, der unsern Johannes zum Priester weihte und mit ihm befreundet war. Desgleichen, wenn in der ältesten Biographie des Damasceners erzählt wird, er habe seine ersten Bilderschriften noch vor Eintritt in's Kloster zu Damaskus geschrieben [2]).

Das dem Johannes mit dem Abhauen der Hand durch den Kalifen angethane Martyrium ist ohne Zweifel erfunden. Denn weder auf dem 7. allgemeinen Concil noch von Theophanes wird etwas derartiges erwähnt. Man wollte nur, wie sich aus dem Schlusse der Biographie ergibt, dem Johannes auch die Martyrerkrone auf's Haupt setzen und ersann darum, da er nicht unter byzantinischer Herrschaft stand, jene Intrigue, die Leo dem Isaurer es möglich machte, sich an seinem theologischen Gegner zu rächen [3]).

Nach der angeführten Aeusserung auf dem Nicänischen Concil scheint keine andere Veranlassung vorhanden gewesen zu sein, welche den Johannes nach Jerusalem in's Kloster führte, als die Sehnsucht nach einem stillen, den Studien und der Frömmigkeit gewidmeten Leben. An seiner Ordination zum Priester ist nicht zu zweifeln. Selbst der weniger bedeutende Zug der Erzählung, dass er seine Schriften einer

---

[1]) Es beruht wohl nur auf einem Versehen, wenn M. Müller (Contemporary Review, Juli 1870, p. 588) den Kalifen Almansur (754 bis 775) als denjenigen bezeichnet, unter dem dies geschehen wäre.

[2]) Wenn Lequien, Ad Vitam Joan., n. 14 wegen einer Stelle in Hom. IV in Annunt. Mar. vermuthet, der Damascener habe erst im Kloster die Bilderschriften verfasst, so ist dies, abgesehen von allem Andern, schon darum unzulässig, weil jene Homilie, wie wir zeigen werden, unächt ist.

[3]) Als sarazenischer Unterthan und selbst hoher Beamter des Kalifen ward er schon von seinen ersten Gegnern verdächtigt. Man hatte ihn verflucht wegen seiner „sarazenischen Gesinnung, seiner Auflehnung gegen Christus und seines Hochverrathes gegen das [byzantinische] Reich“. Vgl. Conc. Nicaen. act. VI ed. Harduin IV, 438.

zweiten Durchsicht unterworfen habe, dürfte durch das Vorhandensein einer doppelten Recension einzelner Stücke bestätigt werden. Auch die andere Angabe, dass er von seinem Kloster aus die Bilderfeinde zu Konstantinopel bekämpft habe, ist nicht unwahrscheinlich, da Palästina damals auch schon unter sarazenischer Herrschaft stand.

In dem Kloster bei Jerusalem scheint Johannes auch gestorben zu sein. Wenigstens wird in ältern, glaubwürdigen Quellen nichts von einem andern, spätern Aufenthaltsort berichtet [1]). Im 12. Jahrhundert zeigte man noch in dem Sabaskloster sein Grab. Im 14. Jahrhundert wollte man seine Reliquien in Konstantinopel haben. Wann eine Uebertragung derselben von Jerusalem nach Konstantinopel Statt gefunden habe, lässt sich nicht ermitteln.

Die zweite, jüngere Biographie lässt Johannes in Konstantinopel geboren werden, vermuthlich damit er nicht als geborener Sarazene, sondern als Christ von christlichen Eltern erscheine. Die Sage von seiner Entehrung des Grabes Mohameds entstammt ohne Zweifel der ähnlichen Intention, ihn ungeachtet seiner nahen Beziehungen zu dem Kalifen als glaubenstreuen Christen auftreten zu lassen. Die weitere Sage von dem fingirten Briefe und seinen Folgen ist der ältern Biographie entnommen, aber ganz aus dem Zusammenhange gerissen und verliert so ihre ursprüngliche Bedeutung.

Aehnlich wie diese jüngere Biographie bemüht sich auch die abendländische Ueberlieferung durch neue Erfindungen zu erklären, wie Johannes unter sarazenische Herrschaft gerathen sei. Indem man ausserdem von der wahren Geschichte des Johannes nichts mehr wusste, den berühmten Kirchenlehrer aber statt zu den Sarazenen zu dem byzantinischen Kaiser in nahe Beziehungen bringen wollte, versetzte man ihn nach Konstantinopel unter Theodosius. Die pikante Erzählung von der abgehauenen Hand durfte denn auch hier nicht fehlen, erscheint aber aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen sehr sinnlos.

---

[1]) Eine Widerlegung der Meinung der Bollandisten, dass Johannes ausserhalb Palästina gestorben sei, bei Grundlehner l. c., p. 50

Die officielle spätere griechische und römische Legende weiss wieder sachgemässer, aber historisch dennoch unrichtig, von Verfolgungen und Misshandlungen durch die bilderstürmenden Kaiser zu erzählen.

Wenn Johannes später zu einem in Damaskus geborenen Juden gemacht wird, der sich in Konstantinopel zum Christenthum bekehrt, so geschah dies ohne Zweifel wieder darum, weil man nicht den geringsten Verdacht von Glaubensverrath während seiner Beziehungen zu dem Kalifen auf den Kirchenvater kommen lassen wollte. Solche Beziehungen, meinte man, könne er nur als Jude gehabt haben. Die Bekehrung musste dann nach Aufgebung jener Beziehungen am christlich-kaiserlichen Hofe zu Konstantinopel erfolgen.

Die Angabe, dass Johannes unter dem Kaiser Theodosius, — der dritte war gemeint, der 716 auf 717 regierte — gelebt habe, führte Spätere im Abendland zu der Verwechslung mit Theodosius dem Grossen (379—395). Auch der Löwener Theologe Driedo macht Johannes zu einem ungefähren Zeitgenossen des Augustinus [1]). Der Abt Tritheim aber sieht sich durch den Bilderstreit veranlasst, neben dem Johannes des 4. Jahrhunderts, dem Verfasser der ältesten Dogmatik, einen zweiten Johannes zu erfinden, den Vertheidiger der Bilderverehrung [2]).

---

1) De dogm. IV, 5. Er beruft sich an dieser Stelle auf ihn für die Lehre von der Eucharistie.

2) A. a. O., vgl. S. 19.

Zweiter Abschnitt.

Die Ueberlieferung der Schriften des Johannes von Damaskus.

§ 1.

Die handschriftliche Ueberlieferung.

Die Werke eines so angesehenen, in der orientalischen Kirche bis zu einem gewissen Grade massgebenden Theologen mussten selbstverständlich das ganze Mittelalter hindurch in zahlreichen Exemplaren verbreitet werden. Es kann uns daher nicht wundern, besonders von seinen Hauptwerken in den grossen manuscriptereichen Bibliotheken zu London, Dublin, Paris, Venedig, Bologna, Verona, Rom u. s. w. eine grosse Menge von Abschriften zu finden. Ohne Zweifel birgt der Orient noch eine ganze Reihe bisher ungekannter Manuscripte. Die einstweilen bekannten sind von den Herausgebern nur zum Theile benützt worden.

Die grosse Verbreitung der Werke des Damasceners, sein, namentlich in geistlichen Kreisen so häufig sich wiederholender Name „Johannes“, sowie endlich sein hohes Ansehen waren die Veranlassung, dass man zum Theil Schriften ihm absichtlich unterschob, um sie mit seiner Autorität zu decken, zum Theil aber andere Schriftsteller mit ihm verwechselte. Bei einer so allgemeinen Bezeichnung, wie „Johannes, der Mönch“, welche ihm oft in den Handschriften zu Theil wird, waren solche Verwechslungen unvermeidlich. Theils gedruckt, theils bloss handschriftlich vorhanden, gibt es eine Anzahl

von Werken, Homilien und Festreden, ein Compendium der Naturgeschichte, ein etymologisches Lexikon, welche anerkannter Massen unächt sind und darum von allen Herausgebern der Werke des Damasceners mit Recht ausgeschlossen wurden [1]). Andere in den Ausgaben aufgeführte, mehr oder minder noch bezweifelte, werden im dritten Abschnitte besprochen werden [2]).

Im Einzelnen haben Oudin und Fabricius über das handschriftliche Material Bericht erstattet. Wir führen daraus nur beispielshalber an, dass die Pariser Bibliothek allein von der Dialectik 22, von dem Buche über die Häresien 4, von dem über den orthodoxen Glauben 27 Handschriften besitzt; während von andern Werken eine geringere Zahl oder nur ein einziges Manuscript existirt. Sehr oft theilen die Handschriften bloss Bruchstücke oder Auszüge aus den Werken mit.

Im Abendlande konnte man während der mittelalterlichen Zeit natürlich nur lateinische Uebersetzungen gebrauchen. Es wurde bereits erwähnt, dass Burgundio von Pisa unter Eugen III. eine sehr barbarische, weil allzu wörtliche Uebersetzung des dogmatischen Hauptwerkes des Damasceners in's Abendland brachte, dass die Scholastiker seit Petrus Lombardus ausser diesem noch die [unächte] Schrift über die Verstorbenen kannten und gebrauchten [3]). Der Bischof Grosstête von Lincoln schrieb Anmerkungen zu dem Werke über

---

[1]) Verzeichnisse solcher Schriften bei Oudin, De script. eccl. I, 1755 und Fabricius, Bibl. gr. IX, 682 sqq.

[2]) Die Vermuthung Lequiens (Praef. gen., n. 15), dass manche Arbeiten des Joh. v. Dam. untergegangen seien, weil er auf sarazenischem Gebiete lebte, können wir nicht theilen.

[3]) Warum man im Abendlande mit dem Hauptwerke gerade diese Schrift in Ehren hielt, zeigt die Bemerkung des Dominikaners Grave in der Vorrede zu seiner Ausgabe: „Insignis ille ac pius sermo, asserens eos qui in fide hinc migrarunt, sacris operationibus ac vivorum beneficiis multum juvari. Eum sermonem doctissime Latinum reddidit F. J. Oecolampadius . . per id tempus nondum haeresi ulli rejecto cucullo addictus, alioqui talem sermonem nunquam contra se ac suos versurus.“ Freilich musste man bei dieser Verwendung der Schrift über einige in ihr enthaltene Ketzereien hinwegsehen.

den „rechten Glauben", die aber unseres Wissens noch nicht gedruckt sind. Seit Mitte des 13. Jahrhunderts hatte man im Abendlande auch eine lateinische Uebersetzung der Geschichte Barlaams und Josaphats, wie die Bearbeitungen dieses Stoffes durch Rudolph von Montfort [1]) und Vincenz von Beauvais [2]) zeigen, um der spätern nicht zu gedenken. Aber den Theologen blieb das Buch, wie es scheint, unbekannt, und drängten die zum Theil poetischen Bearbeitungen jener Legende den ursprünglichen Text sehr in den Hintergrund.

§ 2.

Die gedruckten Ausgaben.

Das Erste, was von dem Damascener gedruckt erschien, war eine lateinische Uebersetzung des Werkes von dem rechten Glauben von Le Fêvre d'Étaples (Paris 1507, wieder Marburg 1602), mit einem Commentare von Clichtoveus (Paris 1512 u. 1519).

Der erste griechische Druck desselben Werkes, verbunden mit der Schrift über die Verstorbenen, erfolgte zu Verona 1531. Daran reihte sich der griechische Text der Reden über die Bilder (Rom 1533 und ebendaselbst 1553).

Eine lateinische Uebersetzung des Werkes über den rechten Glauben gab (Basel 1535 und 1539) Oecolampadius heraus. Eine lateinische Uebersetzung der Reden über die Bilder erschien Venedig 1554, Paris 1555, Antwerpen 1556; eine französische Uebersetzung derselben Schriften Verdun 1573. Die Disputation mit einem Manichäer veröffentlichte zuerst Emanuel Margunius 1572, dann Joh. Leunclavius (Basel 1578). Die Schrift über die Trinität edirte griechisch und lateinisch Joh. Wegelin (Augsburg 1611).

Eine Gesammtausgabe der Werke des Damasceners (in lateinischer Uebersetzung), deren er nach Durchforschung verschiedener Bibliotheken habhaft werden konnte, veranstaltete

---

[1]) Zuerst herausgegeben von Köpke, Königsberg 1818, dann von F. Pfeiffer, Dichtungen des deutschen Mittelalters, Leipzig 1843, 3. Band.

[2]) Specul. hist. XV, 64.

dann zuerst der Dominikaner Heinrich Grave aus Neuss (Köln 1546). Dieselbe umfasst die Dialectik, den orthodoxen Glauben, die Schrift über das Trisagion, die Geschichte der Häresien (bis dahin unbekannt), Fragmente aus Sermonen, die Disputation zwischen einem Christen und einem Sarazenen, die Schrift über die Verstorbenen, die Geschichte Barlaams und Josaphats [1]) und Hymnen nach der Uebersetzung von Aldus Manutius.

Eine griechisch-lateinische Ausgabe von Markus Hopper erschien zu Basel 1548, 1559 und vermehrt 1575. In letzterer sind enthalten die Schriften über den rechten Glauben, über die Verstorbenen, über den Tod Maria's, über den Tag des letzten Gerichtes, Unterricht über die theologischen Grundbegriffe (ἀξιωμάτων εἰσαγωγή), über die beiden Willen Christi, über unsere Erschaffung nach dem Bilde Gottes, eine Schrift des Maximus über die beiden Naturen Christi, über das Trisagion, die Disputation zwischen einem Christen und einem Manichäer, über die zusammengesetzte Natur gegen die Acephaler, die Geschichte der Häresien, die Disputation zwischen einem Christen und einem Sarazenen, gegen die acht Hauptsünden, Hymnen, über die Kunst des Disputirens, die Schrift Theodor Studita's über die Bilderverehrung, die drei Reden des Damasceners über die Bilder, zwei Martyrergeschichten. Während in der Ausgabe von 1548 der griechische Text nur bei den Schriften über den rechten Glauben und über die Verstorbenen aus der Ausgabe von Verona abgedruckt war, ist er in der 3. Ausgabe bei den meisten Schriften hinzugefügt. Wie man schon aus dem Register ersieht, sind einzelne Schriften anderer Autoren unter die Werke des Damasceners gemischt, und andere als von ihm herrührend aufgeführt, welche ihm nachweislich nicht angehören.

Eine neue lateinische Uebersetzung fast aller in der letzten Baseler Ausgabe enthaltenen Schriften, dann auch der

---

[1]) Diese wurde nach der alten, auch von Grave publicirten Uebersetzung auch anderweitig abgedruckt, wie bei Lipomannus, Vitae SS., tom. V, Romae 1556.

Parallelen und der Geschichte Barlaams und Josaphats edirte, mit Beifügung auch des griechischen Textes mehrer Homilien, Jakob Billy (Paris 1577). Vermehrt erschien diese Ausgabe wieder aus der Hand des Jesuiten Fronton le Duc 1603 und 1619.

Die Schriften gegen die Jakobiten und gegen die Nestorianer veröffentlichte zuerst der Jesuit Canisius (Antiqu. lect. IV, Ingolst. 1604) in lateinischer Uebersetzung.

Um endlich zu einer vollständigen und zuverlässigen Ausgabe zu gelangen, ersuchte die Generalversammlung des französischen Klerus 1636 den Herausgeber des Cyrill von Alexandrien, Johannes Aubert um die nöthigen Arbeiten. Dieser erhielt vieles Material von Leo Allatius aus Rom, führte aber die übernommene Arbeit nicht zu Ende. Da nach seinem Tode auch alle seine Papiere verschwanden, sind seine Vorarbeiten gänzlich ohne Nutzen geblieben. Desgleichen wurde der Dominikaner Combefis vergeblich mit der Herausgabe des Damasceners beauftragt. Er veröffentlichte bloss die Schriften über die beiden Willen in Christus und über die Bilder an Konstantinus Kabalinus und den Kaiser Theophilus und eine lateinische Uebersetzung mehrer Homilien, sowie der Schrift über die Verstorbenen.

Endlich gab der Dominikaner Michael Lequien mit Benutzung der Vorarbeiten von Combefis und dem Jesuiten Labbé, der gleichfalls die Veranstaltung einer Ausgabe beabsichtigt hatte, sowie unterstützt von vielen andern Gelehrten, seine mit zahlreichen Noten und sieben Abhandlungen versehene Edition in zwei Foliobänden heraus (Paris 1712). Dieselben enthalten die Schriften in der Reihenfolge, wie wir sie im dritten Abschnitt besprechen werden.

Für die „Quelle der Erkenntniss“ stand dem Herausgeber ein reiches handschriftliches Material zur Verfügung. Nicht so bei den übrigen Schriften. Bei den Reden über die Bilder war er fast ausschliesslich auf die bereits vorhandene griechische Ausgabe angewiesen, wozu er nur noch zwei aus derselben Quelle geflossene, vielfach veränderte und verkürzte junge Manuscripte benutzte.

Das Schriftchen „über die richtige Lehre“ gab Lequien zuerst, und zwar aus dem Cod. Vatic. n. 1262 heraus.

Den griechischen Text der Schrift gegen die Jakobiten edirte er aus dem Cod. Vatic. n. 493 und ergänzte in seiner lateinischen Uebersetzung die im griechischen Texte fehlenden Stellen aus einer arabischen Uebersetzung.

Den Text der Disputation mit einem Manichäer liess er im Wesentlichen unverändert. Zu der lateinischen Uebersetzung der Disputation mit einem Sarazenen schöpfte er Stücke des Originaltextes aus Theodor Abukara. Die Fragmente über Drachen und Hexen veröffentlichte er zuerst aus einer spanischen Handschrift. Bei der Schrift über die Trinität beschränkte sich Lequien auf die Revision der lateinischen Uebersetzung des ersten Herausgebers Wegelin.

Den vorhandenen sehr fehlerhaften Text der Schrift über das Trisagion verbesserte Lequien nach vier Handschriften der Pariser Bibliothek. Die Schrift über das Fasten, bis dahin nur nach einigen von dem Jesuiten Turrianus mitgetheilten Bruchstücken bekannt, edirte er aus einer Mediceischen Handschrift zu Florenz, und einer andern, welche nur Fragmente enthält.

Den von der vorhandenen lateinischen Uebersetzung Pirkheymers sehr abweichenden griechischen Text der Schrift über die acht Hauptsünden veröffentlichte er nach einer englischen Handschrift; die dazu gehörende Abhandlung über die Tugenden und Laster gleichfalls zuerst aus einem Pariser Manuscript.

Zu den bereits veröffentlichten Texten der Schrift über die Einleitung in die Dogmatik und die zusammengesetzte Natur wurden mehre Handschriften verglichen; die Schrift über die beiden Willen in Christus im Wesentlichen nach dem Texte von Combefis gegeben. Von der Schrift gegen die Nestorianer publicirte Lequien zuerst den griechischen Text aus einer Pariser Handschrift. Nach einigen, zum Theil von ihm zuerst veröffentlichten Fragmenten und einer Osterberechnung, Canon Paschalis genannt, lässt er die Schrift über die Verstorbenen folgen, von der zahlreiche Abschriften vorhanden sind auf den Bibliotheken von Turin, Florenz, Wien,

München, Leiden, Moskau, fünfzehn allein in Paris. Durch neue Collationen verbesserte Lequien den bereits von Combefis besorgten Text.

Die Schrift über die Beichte publicirte er zuerst aus einer englischen Handschrift, die Bilderschriften an Konstantinus Kabalinus und den Kaiser Theophilus im Wesentlichen nach Combefis. Die beiden Abhandlungen über das Ungesäuerte edirte er zuerst aus einer Reimser und einer Pariser Handschrift. Die beiden in vielen Handschriften vorhandenen Stücke über den Leib und das Blut Christi, zuerst von Petrus Pantinus (Antwerpen 1601) herausgegeben, dann von Fronton le Duc seiner Ausgabe einverleibt, edirte er nach neuen Collationen. Es folgt aus dem Arabischen übersetzt ein Glaubensbekenntniss, dessen griechischer Text, wenn er jemals existirte, verloren ist, und ein kleines Fragment über die Bilder.

Den Schluss des ersten Bandes bilden Hymnen, zuerst von Aldus Manutius (Venedig 1501) herausgegeben, später wiederholt gedruckt und von Lequien um eine Anzahl anderer vermehrt.

Der zweite Band beginnt mit dem Commentare zum Römerbrief, den Lequien zuerst aus einer Pariser Handschrift veröffentlichte und mit einer lateinischen Uebersetzung versah. Ihm folgen die durch Billy in lateinischer Uebersetzung bereits bekannten Parallelen nach einer Vaticanischen Handschrift nebst einem Inhaltsverzeichniss und Proben der sehr abweichenden Handschrift des Cardinals Rochefoucauld, namentlich Stellen aus nun verlorenen patristischen Schriften.

Die Homilie über die Verklärung Christi, zuerst von Billy, dann von David Höschel (Augsburg 1588) und von Combefis herausgegeben, collationirte Lequien von Neuem. Zu der über den verdorrten Feigenbaum benutzte er drei Handschriften. Die Homilie über Charfreitag und das h. Kreuz wurde zuerst von Höschel (Augsburg 1587) und auch später wiederholt, zuletzt von Gretser (De cruce II, 460 sqq.) als eine Arbeit des h. Chrysostomus herausgegeben, bis Lequien sie auf Grund neuer Collationen als ein Werk des Damas-

ceners seiner Sammlung einverleibte. Desgleichen collationirte er von neuem die schon von Pantinus, Fronton le Duc, Combefis herausgegebene Homilie auf den Charsamstag. Die erste Homilie auf Mariä Verkündigung ist nur arabisch erhalten und von Lequien zuerst in lateinischer Uebersetzung, die zweite von ihm im Originaltexte veröffentlicht worden. Die erste Homilie auf Mariä Geburt collationirte er nach Billy, Pantinus und Combefis von Neuem; die zweite veröffentlichte er zuerst aus einer Pariser Handschrift. Den griechischen Text der drei Homilien auf den Tod Mariä publicirte Lequien zuerst aus einer Handschrift von St. Germain, mit Zuhülfenahme von vier andern Manuscripten. Die Lobrede auf den h. Chrysostomus machte er zuerst bekannt und übersetzte sie in's Lateinische. Von der auf die h. Barbara gab er zuerst den griechischen Text heraus.

Wiederum erschienen die Schriften gegen die Jakobiten und gegen die Nestorianer in Basnage's Ausgabe von Canisius, Antiqu. lect., t. II, Amsterdam 1725.

Der letztere Theil der Disputation mit einem Sarazenen ward nach dem Originaltexte veröffentlicht bei Gallandi, Bibl. vet. Patr., t. XIII. Ebendaselbst erschien auch die dem Damascener oder dem Patriarchen Johannes von Jerusalem zugeschriebene Schrift gegen die Bilder.

Die Geschichte Barlaams und Josaphats, bereits im Mittelalter in lateinischer Uebersetzung bekannt, wie Rudolph von Montfort und Vincenz von Beauvais zeigen, später von Billy von Neuem übersetzt und in zahlreichen Handschriften vorhanden, wurde zuerst griechisch von J. Fr. Boissanade (Anecdota gr., vol. IV, Paris 1832) herausgegeben [1]).

Die Martyrergeschichte des h. Artemius, bereits durch die Bearbeitung von Simon Metaphrastes und Surius bekannt, veröffentlichte zuerst aus einer Vaticanischen Handschrift der

---

[1]) Nachträgliche Ergänzungen zur Texteskritik und eine Beschreibung der 6 Wiener Handschriften des Buches lieferte Schubart in den Jahrbüchern für deutsche Literatur (Wien 1833) LXIII, 72 ff.; LXXII, 274 ff.; LXXIII, 176 ff.

Cardinal A. Mai (Spicil. Rom., t. IV). Derselbe publicirte (Nov. Patr. Bibl., t. IV, p. II) eine bis dahin unbekannte Disputation mit einem Manichäer und (Spicil. Rom., t. IX) eine Anzahl dem Damascener zugeschriebener Hymnen.

In der Patrologie von Migne (Patr. gr., t. 94—96, Paris 1864) wurde die Ausgabe Lequiens wieder abgedruckt und die folgenden Stücke beigefügt: die Geschichte Barlaams und Josaphats (nach Boissanade); das Martyrium des h. Artemius; die Disputation mit einem Manichäer (nach Mai); die Disputation mit einem Sarazenen; gegen die Bilderstürmer (nach Gallandi); Hymnen (nach Mai); Fragmente zu Matthäus (aus der Catene des Nicetas).

Noch unedirte Hymnen endlich gab Christ heraus in der Sammlung: Anthologia graeca carminum christianorum (Lipsiae 1871), p. 205 ff. (Vgl. dazu die Bemerkungen von Nauck: Hermes, XII. Bd., 3. H., 1877.)

Dritter Abschnitt.

Die Schriften des Johannes von Damaskus.

I. Die Dialectik.

§ 1.

Inhalt.

Das dogmatische Hauptwerk des Johannes ist bekanntlich die „Quelle der Erkenntniss“. Er richtete dasselbe an seinen Adoptivbruder, als dieser bereits Bischof von Majuma war, und theilte es in drei Theile: die Dialectik (*κεφαλαῖα φιλοσοφικά*) (eine philosophische Einleitung), die Geschichte der Häresien und die orthodoxe Glaubenslehre (*ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*).

Diesen drei Theilen seines Werkes schickt er eine Vorrede voraus, in welcher er ausführt, um die göttlichen Dinge zu schauen, müsse man sich von den irdischen Affecten reinigen. Nur wer durch Demuth und Gehorsam ein Nachfolger Christi werde, erhalte von Gott die erleuchtende Gnade und werde das Organ des durch ihn redenden h. Geistes. In der Dialectik wolle er zuerst zu Tage fördern, was die berühmtesten Heiden an Weisheit hervorgebracht hätten, während er ihnen ihre satanischen Irrthümer lasse. Wie eine Biene wolle er das der Wahrheit sich Nähernde aus ihnen zusammentragen und so von den Feinden Heil empfangen. Sodann wolle er die Häretiker widerlegen und endlich die Wahrheit vortragen nach den Propheten, Aposteln und Kirchenvätern, jedoch o h n e e t w a s E i g e n e s h i n z u z u f ü g e n.

Nichts ist kostbarer, so beginnt Johannes die Dialectik, als die Erkenntniss. Sie ist das Wissen um das Seiende. Falsche Erkenntniss ist eher Unwissenheit, als Erkenntniss, weil das Falsche das Nichtseiende ist.

Ein Mensch, der Erkenntniss fähig, aber derselben doch nicht habhaft, steht unter dem Thiere. Unsere Seele (ψυχή), mit dem Leibe umkleidet, hat die Vernunft (νοῦς) als Auge. Zur Erkenntniss gelangt man nur durch einen Lehrer. Dieser Lehrer aber ist für uns Christus, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen sind (Kol. 2, 3). Vermittelst der h. Schrift lernen wir von ihm die Erkenntniss aller Dinge. Aber wir dürfen nicht durch sündhafte Affecte unsere Vernunft trüben. Ohne Sinnlichkeit (ἀΰλως) müssen wir zur Wahrheit hinzutreten. Wir dürfen aber nicht bloss bis zur Thüre vordringen, sondern bis ins Innere des Brautgemaches. Dies ist nämlich die Schönheit der von Gott verborgenen Gedanken. Da aber der Apostel mahnt, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, wollen wir auch die Bücher der heidnischen Weisen durchforschen. Sie dienen der Wahrheit wie die Sklavinnen einer Königin. Dieselbe bedarf freilich selbst einer solchen Vertheidigung nicht, sondern nur um der Bosheit willen, die gegen sie streitet. (Kap. 1.) Er wolle darum die Philosophie behandeln, sagt Johannes, und die gesammte Wissenschaft umfassen, wesshalb er wohl mit Recht sein Werk *Πήγη γνώσεως*, Quelle der Erkenntniss, nennen dürfe. Aber nichts Eigenes werde er ersinnen, sondern nur beibringen, was heilige und gelehrte Männer vor ihm gesagt hätten. (Kap. 2.)

Nun lässt er zunächst die verschiedenen Definitionen von Philosophie folgen: die Erkenntniss des Seienden, wie es ist; oder: das Denken an den Tod, den natürlichen oder den freiwilligen; oder: die Nachahmung Gottes durch Weisheit, Gerechtigkeit und Güte oder Heiligkeit; oder: die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften, weil mit ihr alle Kunst und Wissenschaft beginnt; oder endlich: die Liebe zur Weisheit, und da Gott die wahre Weisheit ist, die Liebe zu Gott. Die Philosophie wird eingetheilt in die

speculative und praktische. Die speculative wieder in die theologische, physiologische und mathematische. Die praktische Philosophie zerfällt in Ethik, Oeconomik und Politik. Die Theologie hat das Unkörperliche und Stofflose zu betrachten, zuerst Gott, der vom Stoffe am weitesten entfernt ist, dann die Engel und die menschlichen Seelen. Die Physiologie ist die Erkenntniss der materiellen Dinge in unserer Nähe, wie der Thiere, Pflanzen, Steine u. s. w. Die Mathematik ist die Erkenntniss der Dinge, die zwar auch körperlos sind, aber an den Dingen bemerkt werden, wie die Zahlen, die Harmonie der Stimmen, Figuren und die Bewegungen der Himmelskörper. Die Betrachtung der Zahlen ist Gegenstand der Arithmetik, die der Töne Gegenstand der Musik, die der Figuren bildet die Geometrie, die der Gestirne die Astronomie. Dies alles steht in der Mitte zwischen Körperlichem und Körperlosem. Die praktische Philosophie beschäftigt sich mit den Tugenden. Gibt sie dem einzelnen Menschen sittliche Vorschriften, so heisst sie Ethik; der Familie (οἶκος), so heisst sie Oeconomik; der Stadt oder dem Lande, so heisst sie Politik. Einige haben die Philosophie ganz bei Seite schaffen wollen, indem sie sagten, es gebe gar keine Erkenntniss. Aber dass sie dennoch eine Erkenntniss annehmen, beweisen sie selbst, indem sie eben dies zu erkennen glauben, dass es keine Erkenntniss gebe. (Kap. 3.)

Das Seiende (τὸ ὄν) ist der gemeinsame Name aller Dinge. Es wird eingetheilt in Substanz und Accidenz. Substanz (οὐσία) ist das Höhere, welches in sich, und in keinem Andern sein Dasein (ὕπαρξις) hat. Die Accidenz kann nicht in sich selbst sein, sondern wird an einem Andern wahrgenommen. Die Substanz ist als der Stoff (ὕλη) der Dinge das Subject, an welchem die Accidenz wahrgenommen wird. Form, Farbe u. s. w. sind die Accidentien der Dinge. So ist auch die Seele eine Substanz, ihre Intelligenz (ἐπιστήμη) aber das Accidens. Die Accidentien verändern sich, die Substanzen aber bleiben unverändert. (Kap. 4.)

Nach einer seltsamen und ziemlich überflüssigen Eintheilung des Lautes kömmt der Verfasser dann zu der Bemerkung,

die Philosophie beschäftige sich mit dem articulirenden, etwas bezeichnenden, allgemeinen (d. i. Begriffe, nicht Individuen ausdrückenden) Laut. Dieser zerfällt wieder in den das Wesen (οὐσιώδης) und den die Accidentien (ἐπουσιώδης) ausdrückenden Laut. Auch alle zum Wesen eines Dinges gehörenden Eigenschaften werden durch jene Laute bezeichnet, nur die unwesentlichen Eigenschaften durch diese. Die Bezeichnung der Beschaffenheit eines Dinges, durch welche es von andern sich unterscheidet, heisst Merkmal (διαφορά). Die Bezeichnung des Wesens eines Dinges drückt entweder viele Arten aus, aus welchen die Gattung besteht, oder viele Individuen, die nur durch die Zahl, nicht aber durch die Art verschieden sind. Dies ist die Bezeichnung der Art, welche die Zusammenfassung der Individuen bildet. Kömmt eine nicht wesentliche Eigenschaft nur Einem zu, so ist sie dessen Eigenthümliches (ἴδιον); kömmt sie Vielen zu, so ist sie ein Accidens. Es gibt also fünf philosophische Kategorien: Gattung (γένος), Art (εἶδος), Merkmal (διαφορά), Eigenthümlichkeit (ἴδιον), Accidens (συμβεβηκός). Das Accidens kann noch trennbar sein von dem Dinge, wenn es nämlich etwas Vorübergehendes ist, oder untrennbar, wenn es bleibend demselben anhaftet. (Kap. 5.)

Es gibt acht Arten der Theilung. Entweder wird eine Sache ihrem Wesen oder ihren Accidentien nach getheilt. Wenn ihrem Wesen nach, so entweder als Sache oder als Laut. Wenn als Sache, so entweder als Gattung in Arten, oder als Art in Individuen, oder als ganzes Individuum in seine Theile. Der Laut wird eingetheilt in seine verschiedenen Bezeichnungen, wenn mit demselben Worte verschiedene Dinge bezeichnet werden. Die Accidentien werden eingetheilt mit Bezug auf ihre Substanzen, und wiederum die Substanzen mit Bezug auf ihre Accidentien, und endlich die Accidentien mit Bezug auf andere Accidentien. (Kap. 6.)

Definition ist die kurze Bezeichnung einer Sache. Lange Erörterungen oder blosse Bezeichnungen sind darum keine Definitionen. Die Definition drückt die Gattung aus nebst den wesentlichen Merkmalen. Die Beschreibung umfasst auch die Accidentien. Die beschreibende Definition ist darum ge-

mischt aus Wesentlichem und Accidentellem. Die Definition (ὁρισμός) hat ihren Namen davon, dass sie das Eine von dem Andern abgrenzt. Die Richtigkeit der Definition besteht darin, dass sie weder zu viel noch zu wenig enthält. Sie mus sich genau mit der Sache decken. Sie beschäftigt sich bloss mit dem Wesen und den verschiedenen Arten; das Individuelle und Accidentelle kann nicht definirt, sondern nur beschrieben werden. (Kap. 8.)

Gattung ist die Zusammenfassung der Arten. Gattung ist das Obere, Art das Untere. Das Obere ist das Allgemeinere. Das Untere, welches zugleich das Subject für eine Aussage bildet, ist das weniger Allgemeine. Denn es bildet eben das Subject für das Accidens, welches an ihm existirt. Von der Art wird die Gattung ausgesagt, die Art selbst von dem Individuum. (Kap. 9.)

Gattung und Art sind correspondirende Begriffe. Dasselbe ist Art gegenüber einer höhern Gattung, und Gattung gegenüber niedern Arten. Nur die oberste Gattung ist nicht mehr Art einer höhern, und die unterste Art ist nicht mehr Gattung für untere Arten, sondern umfasst nur Individuen (ἄτομα oder ὑποστάσεις). Die unterste Art heisst εἰδικώτατον εἶδος, und die oberste Gattung γένος γενικώτατον. Die oberste Gattung ist das Wesen (οὐσία). Obwohl das Seiende (ὄν) eingetheilt wird in Substanz (οὐσία) und Accidens (συμβεβηκός), so ist doch das Seiende nicht deren Gattung. Das Seiende ist entweder ein solches, welches in sich selbst besteht (αὐθύπαρκτον), oder ein solches, welches seine Existenz in einem Andern hat. Ist jenes der Fall, so hat man es mit einer Substanz zu thun; ist dieses, so mit einem Accidens. Einen gemeinsamen Begriff gibt es weder für Substanz noch für Accidens mit dem Seienden; sie verhalten sich darum auch nicht zu ihm wie Arten zur Gattung. Wohl aber sind das Körperliche und das Körperlose Arten der Substanz, welche demgemäss die oberste Gattung ist. Die Körper zerfallen in belebte (ἔμψυχον) und unbelebte (ἄψυχον). Erstere wieder in empfindende und nicht empfindende (Pflanzen). Das Individuum besitzt keine ihm untergeordneten Arten.

Der einzelne Mensch z. B. wird nicht eingetheilt in Leib und Seele als seine Arten, weil keiner dieser beiden Theile den Begriff des Individuums vollkommen für sich in Anspruch nehmen kann. Die Gattung wird höchstens vier Mal in einander untergeordnete Arten eingetheilt, niemals bis zum fünften Mal; eine Art aber mitunter in zahllose Individuen. Darum sagen Einige, das sei keine Eintheilung mehr, sondern eine Aufzählung. Die Merkmale, durch welche sich die Arten unterscheiden, werden eintheilende genannt mit Bezug auf den höhern Begriff, constituirende mit Bezug auf den niedern. (Kap. 10.)

Individuum wird verschieden genommen. In der Philosophie ist es dasjenige, was an der Substanz die Person zur Erscheinung bringt (ἄτομον ὅπερ ἐπὶ τῆς οὐσίας δηλοῖ τὴν ὑπόστασιν. (Kap. 11.)

Merkmal (διαφορά), Beschaffenheit (ποιότης) und Eigenthümlichkeit (ἰδίωμα) sind der Sache nach dasselbe, der Wirkung nach aber verschieden. Sofern etwas die Substanz gestaltet, ist es die Beschaffenheit. Als der Substanz angehörig geworden, ist es deren Eigenthümlichkeit. Dieselbe von etwas anderm unterscheidend ist es das Merkmal. Die Unterschiede der Arten sind wesentliche (φυσική, οὐσιώδης), die der Individuen unwesentliche (ἐπουσιώδης, συμβεβηκώς. (Kap. 12.)

Das Unwesentliche (συμβεβηκώς) ist dasjenige, was vorhanden sein oder fehlen kann ohne Aufhebung des Subjectes. Die nicht vorübergehenden, sondern bleibenden Unterschiede bilden die eigentliche Differenz, durch die sich die Individuen von einander unterscheiden. (Kap. 13.)

Eigenthümlich (ἴδιον) wird in der Philosophie das genannt, was der Art, aber allen ihren Individuen, bloss ihr und immer eigen ist. (Kap. 14.)

Das Prädikat ist entweder weiter als das Subject, oder demselben gleich, nie aber enger. Das Weiteste von Allem ist das Sein (τὸ ὄν), darum wird es von Allem ausgesagt. Nach jenem Grundsatze werden auch die Gattungen von den Arten ausgesagt, und die Arten von den Individuen, nicht aber umgekehrt. Gleich ist das Prädikat (κατηγορία) mit dem

Subject, wenn beide sich decken. So werden auch die Eigenthümlichkeiten von ihren Arten ausgesagt und umgekehrt. Als Beispiel hierfür führt Johannes an: Der Mensch kann lachen, und was lachen kann, ist Mensch. Er bemerkt dann dazu: wenn, wie man sage, auch der Affe lache, so thue er dies doch nicht von Herzen, sondern bloss mit den Mienen, indem er den Menschen nachahmen wolle. Solche Subjecte und Prädikate heissen *ἀντιστρέφοντα καὶ ἀντικατηγορούμενα.* (Kap. 15.)

Vom Subject kann man reden mit Bezug auf das Dasein (*ὕπαρξις*), insofern die Substanz den Accidentien das Substrat bildet, ohne das sie nicht sein können. Mit Bezug auf das Prädikat ist das Subject das Besondere. (Kap. 16.)

Die Aussage hat bald das Was, bald das Wie zum Gegenstande. Das Was, wenn es sich um Gattung und Arten handelt; das Wie bei den wesentlichen und zufälligen Unterschieden. Nur bei dem Individuum (*ὑπόστασις*) handelt es sich um das Wer. Was durch seine Natur von einander verschieden ist, wird etwas Anderes (*ἄλλο*) genannt; die zufälligen Unterschiede begründen das *ἀλλοῖον*. Durch jede Differenz aber entsteht ein *ἑτεροῖον*. (Kap. 17.)

Nachdem Johannes dann Kap. 18 die vorher entwickelten Definitionen noch einmal recapitulirt und Kap. 19—28 das Verhältniss aller dieser Begriffe zu einander besprochen hat, fährt er Kap. 29 mit dem Begriff der *ὑποστασις* fort. *ὑπόστασις* bezeichnet Zweierlei: erstens das Wesen (die Substanz, *τὴν ἁπλῶς οὐσίαν*); zweitens bezeichnet *ἡ καθ᾽ ἑαυτὴν ὑπόστασις* das Individuum (*τὸ ἄτομον* oder *τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον*). *ἐνυπόστατον* bezeichnet auch das einfache Sein (*τὸ ἁπλῶς ὄν*), wonach also die Substanz (*οὐσία*) wie das Accidens (*συμβεβηκός*) so genannt werden. Daneben bezeichnet *ἐνυπόστατον* aber auch die für sich seiende Substanz (*τὸ κατ᾽ αὐτὸ ὑπόστασιν*) d. i. das Individuum (*τὸ ἄτομον*). So bedeutet auch *ἀνυπόστατον* dasjenige, was gar nicht ist, aber auch das Accidens, weil dieses kein eigenes Dasein (*ὕπαρξις*) hat, sondern nur an einem Andern existirt.

Die heidnischen Philosophen verstehen unter *οὐσία* das

einfache Sein (τὸ ἁπλῶς εἶναι), unter φύσις aber die durch die wesentlichen Merkmale bestimmte οὐσία, das ist das unveränderliche Princip oder Vermögen (ἀρχή, αἰτία, δύναμις), welches der Schöpfer jedem einzelnen Dinge anerschaffen hat. Die heiligen Väter jedoch nennen die unterste Art Substanz (οὐσία), Natur, Form; das Individuum aber πρόσωπον und ὑπόστασις. Zu der ὑπόστασις in diesem Sinne (Person) gehört die Substanz nebst den Accidentien, dem Sein für sich selbst (καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι) und dem Erkennbarsein, sei es durch Wahrnehmung (αἰσθήσει) oder Wirkung (ἐνεργείᾳ). Die einzelnen Personen unterscheiden sich durch Merkmale und durch die Zahl. Die die Personen unterscheidenden Accidentien nennt man χαρακτηριστικά. (Kap. 30.)

Die Aehnlichkeit (ὁμοιότης) wird von den Alten nur aus der Beschaffenheit hergeleitet, von den Neuern aber auch bei der Substanz selbst anerkannt. Die Engel z. B. sind den Menschen ähnlich der Substanz nach, während ihre Beschaffenheit eine gänzlich verschiedene ist. Da diese Aehnlichkeit bald keine Verschiedenheit zulässt (ἀπαράλλακτος), bald aber sie einschliesst (παρηλλαγμένη), haben die Häretiker, welche den Sohn unter den Vater herabdrücken wollten, mit der Zweideutigkeit dieses Wortes Viele getäuscht. Unter den verschiedenen Arten von Aehnlichkeit gibt es auch eine, die zwischen Bild und Original besteht. In dieser Hinsicht ist der Mensch Gott ähnlich, jedoch wieder mit dem Unterschied, dass wir nicht Name und Form mit Gott theilen, wie sonst das Bild mit dem Originale, sondern in Wirklichkeit an seiner Güte, Weisheit und Macht Theil haben, freilich ohne ihm ähnlich zu sein, da er diese Eigenschaften von Natur besitzt, wir nur durch Mittheilung. (Kap. 31.) [1])

Kap. 32—35 wird das Verhältniss von Namen und Begriffen zu einander besprochen, dann Kap. 36 die Aussagen in zehn Klassen eingetheilt. Kap. 37 wird von den zwischen den Gattungen, Arten, Individuen bestehenden Unterschieden gehandelt; Kap. 38 von der vielfachen Bedeutung des „in“.

---

[1]) Diese ganze Auseinandersetzung findet sich nur in einem Theile der Handschriften und ist darum von zweifelhafter Aechtheit.

οὐσία, heisst es dann weiter, ist das, was durch sich existirt und keines Andern bei seinem Sein bedarf; oder was *αὐθυπόστατον* ist und das Sein nicht in einem Andern hat; oder was durch nichts Anderes sein Dasein (*ὕπαρξις*) hat; oder was in sich selbst ist und an sich die Accidentien hat. (Kap. 39.)

Natur eines Dinges ist das Princip (*ἀρχή*) der Ruhe und Bewegung desselben. Das Wesen (*οὐσία*) bedeutet dasselbe; denn von diesem hat das Ding seine Eigenschaften. (Kap. 40.)

Form (*μορφή*) ist das von den wesentlichen Merkmalen in seiner Besonderheit geformte Wesen (*οὐσία*), welches die unterste Art bezeichnet. Die unterste Art wird darum Form genannt, weil sie das geformte Wesen ist. Die heiligen Väter nennen aus diesem Grunde die unterste Art Wesen, Natur, Form und identificiren dies alles mit einander. Sie nennen darum auch von gleichem Wesen (*ὁμοούσιος*), gleicher Natur, Art, Gattung und Form die Individuen, welche derselben untersten Art angehören. Aus zwei Wesen oder Naturen kann keine zusammengesetzte Natur entstehen, weil die unterscheidenden wesentlichen Merkmale nicht an demselben zusammen sich befinden können. Aber es kann eine zusammengesetzte Person (*ὑπόστασις*) aus zwei verschiedenen Naturen entstehen, wie der Mensch zusammengesetzt ist aus Leib und Seele. Man redet zwar von der Einen Menschennatur, aber sagt nicht, der einzelne Mensch sei nur Einer Natur. Von Einer zusammengesetzten Menschennatur spricht man, weil alle zusammengesetzten menschlichen Persönlichkeiten unter Eine Art fallen. Von Einer Natur aber wird der einzelne Mensch nicht genannt, weil jede menschliche Persönlichkeit aus zwei Naturen besteht. (Kap. 41.)

ὑπόστασις bezeichnet zuweilen einfach das Dasein (*ὕπαρξις*); dann ist *οὐσία* und *ὑπόστασις* dasselbe. Darum identificiren einige Väter *φύσις* und *ὑπόστασις*. Zuweilen aber bezeichnet *ὕπαρξις* das für sich selbst bestehende Dasein (*τὴν καϑ' αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν*), und dann ist es das Individuum. Eine artlose Substanz besteht nicht für sich (*καϑ' ἑαυτήν*), noch eine wesentliche Differenz, noch eine Art, noch ein

Accidens, sondern alles dies besteht bloss in den Individuen, an denen es wahrgenommen wird. Die einfache *οὐσία* wird an Allem wahrgenommen. Darum hat das Individuum den Namen *ὑπόστασις* erhalten, weil in ihm die Substanz (*οὐσία*) besteht mit den bezüglichen Accidentien. (Kap. 42.)

πρόσωπον ist dasjenige, was, durch seine Wirksamkeit und Eigenschaften erkennbar, uns einen Eindruck macht, der es von den Andern gleicher Natur unterscheidet. Die heiligen Väter haben *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*, *ἄτομον* gleichbedeutend genommen. (Kap. 43.)

ἐνυπόστατον bezeichnet auch jedes Sein, obgleich das Accidens eigentlich ein *ἑτερουπόστατον* ist, weil an einem Andern existirend. Ausserdem bezeichnet *ἐνυπόστατον* das Individuum. Eigentlich ist aber *ἐνυπόστατον* das, was nicht für sich existirt, sondern an einer *ὑπόστασις* wahrgenommen wird. So sind Seele und Leib nicht zwei *ὑποστάσεις*, wohl aber *ἐνυπόστατα*, und was aus beiden entsteht, ist die *ὑπόστασις* beider. *ἐνυπόστατον* wird auch die Natur genannt, welche von einer andern *ὑπόστασις* angenommen wird und in sich selbst (*ἐν ἑαυτῷ*) ihr Dasein (*ὕπαρξις*) hat. So ist die menschliche Natur (*σάρξ*) des Herrn, da sie nicht für sich existirt, keine *ὑπόστασις*, wohl aber ein *ἐνυπόστατον*; sie existirt in der *ὑπόστασις* des Logos, von ihr angenommen und sie als ihre *ὑπόστασις* besitzend. (Kap. 44.)

ἀνυπόστατον ist entweder das Nichtseiende oder das Nichtsubstantielle, Accidentelle. (Kap. 45.)

Nachdem dann der Verfasser Kap. 46 f. das früher von *ὄν* und *οὐσία* Gesagte nochmals recapitulirt hat, hebt er von der *οὐσία* hervor, sie sei nicht an einem Subject, sei vielmehr selbst Subject für die Accidentien. Ebenso verhalte es sich mit den wesentlichen Merkmalen. Was an einem Subjecte ist, kann da sein und fehlen, es gehört nicht zur Definition, sondern ist bloss Accidens.

Dann folgt Kap. 48 wieder wie oben die Erläuterung der Begriffe gleichartig und verschiedenartig. Die heiligen Väter, bemerkt Johannes, gebrauchen *ὁμογενής* und *ὁμοειδής* synonym für das Gleichwesentliche (*ὁμοούσιος*), nämlich für

die Individuen derselben Art. ὁμουπόστατα bezeichnet zwei zu Einer Hypostase vereinigte Naturen, die also Eine zusammengesetzte Hypostase besitzen, wie Leib und Seele des Menschen.

Quantität ist die Häufung von Einheiten. Die Einheit ist noch keine Quantität. Mehre Einheiten zusammen bilden die Vereinigung (συνάφεια). Die Quantität des Zusammenhängenden wird gemessen, die des Getrennten gezählt. Zusammenhängend ist das, was an seinen Grenzpunkten mit einander verbunden ist. Die zusammenhängenden Quantitäten sind Körper, Oberfläche, Linie, Ort, Zeit. Der Körper wird durch die Oberfläche begrenzt. Ort ist die Oberfläche der Luft, weil er die Grenze der einen Gegenstand umfassenden Luft ist. Unendlich ist die Quantität, wenn sie wegen ihrer ungeheuern Grösse nicht zu messen ist. (Kap. 49.)

Bei einer Auseinandersetzung der verschiedenen Relationen, in denen die Dinge sich befinden können (Kap. 50—62), wird auch das πρότερον behandelt. Es kann etwas dem Andern vorauf sein: der Zeit nach, der Natur nach, der Ordnung nach, der Ursache nach. Im letztern Sinne besitzt der Vater (auch in der Gottheit) das πρότερον vor dem Sohne, und sagt insofern Christus: der Vater ist grösser als ich. (Kap. 59.)

Kap. 63 f. werden Behauptung und Syllogismus erläutert.

An die Besprechung der θέσις reiht sich die der σύνθεσις an: eine Vereinigung κατὰ σύνθεσιν (durch Zusammensetzung) ist die Vereinigung von Theilen zu einem Ganzen ohne deren Veränderung, wie die Vereinigung von Leib und Seele. Einige Väter nennen dieselbe σύγκρασις oder συμφυΐα. Einige von ihnen aber verwerfen die Bezeichnung κρᾶσις (Vermischung). Die Vereinigung κατὰ σύνθεσιν ist die persönliche Einigung (ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις). Unter der persönlichen Einigung versteht man das aus verschiedenen Naturen bestehende Ding (τὸ ἐκ διαφόρων φύσεων ὑφεστὸς πρᾶγμα), oder: das, was sich zu erkennen gibt als aus zwei Dingen, aber in Einer Person bestehend (τὸ ἐκ δύο μὲν πραγμάτων, ἐν ἑνὶ δὲ προσώπῳ γνωριζόμενον), oder: die einer andern Person sich anlehnende

Natur (ἡ ἑτέρᾳ ὑποστάσει προστρέχουσα φύσις). Unter κρᾶσις (Vermischung) versteht man hingegen die gegenseitige Durchdringung der Körper oder Wesen und ihrer Beschaffenheiten. Persönliche Einigung (ἕνωσις προσωπική) findet Statt, wenn Einer die Rolle (πρόσωπον) des Andern übernimmt und für ihn eintritt. Eine Vereinigung des Anschlusses (ἕνωσις σχετική) ist eine solche, wie die des Freundes zum Freunde. Nestorius erfand noch andere Vereinigungen: hinsichtlich der Würde (κατ' ἀξίαν), der Gleichheit der Ehre (ὁμοτιμίαν), der Gleichheit des Willens (ταυτοβουλίαν), des Wohlgefallens (εὐδοκίαν), der Gleichheit des Namens (ὁμωνυμίαν). Bei der hypostatischen Vereinigung werden die geistigen Dinge nicht anders verbunden als die materiellen, und, wenn sie verbunden sind, bleiben sie unvermischt (ἀσύγχυτα) und unverdorben (ἀδιάφθορα) und unverändert (ἀναλλοίωτα). (Kap. 65.)

Bei der hypostatischen Einigung bleiben die Eigenthümlichkeiten jeder Natur unverändert; die Hypostase aber besitzt in sich selbst keinen persönlichen Unterschied; denn ihr eigenthümlich werden die charakteristischen Merkmale beider Naturen. So besitzt die zusammengesetzte Hypostase jedes Menschen Leib und Seele mit deren beiderseitigen, aber unvermischten Eigenschaften. Und zwar so, dass die eine Hypostase von der andern sich unterscheidet, weil sie eben Leib und Seele umfasst, die auch von den andern Leibern und Seelen unterschieden sind. Haben zwei Dinge einmal die hypostatische Einigung vollzogen, so sind sie nicht mehr trennbar. Auch nach dem Tode bleiben Leib und Seele trotz der Trennung in Einer Hypostase bestehen. Denn Hypostase ist die vom Beginne der Existenz sich vollziehende Herstellung (σύμπηξις) eines Dinges für sich selbst (καθ' αὑτό). Leib und Seele aber behalten für immer, auch wenn sie getrennt werden, den Einen Anfang ihres Seins und ihrer Hypostase (ὑπάρξεώς τε καὶ ὑποστάσεως). Wie auf diese Weise zwei Naturen zu Einer Hypostase sich verbinden können, so kann auch Eine Natur von einer Hypostase angenommen werden und in ihr bestehen. So bestand in der vorher schon existirenden Hypostase des Logos Christi beseeltes Fleisch

und hatte sie zur Hypostase. Unmöglich aber kann aus zwei Naturen Eine zusammengesetzte und aus zwei Hypostasen Eine werden, weil die entgegengesetzten wesentlichen Merkmale nicht in Einer Natur bestehen können, und weil, was einmal für sich bestand, keinen andern Ursprung seiner Hypostase (ἀρχὴν ὑποστάσεως) erlangen kann. Denn die Hypostase ist das für sich Sein (ἡ καθ' ἑαυτὸ ὕπαρξις). Bei der Trinität ist die Hypostase die anfanglose Art des ewigen Seins eines Jeden. Bei einer zusammengesetzten Natur müssen die Theile zu gleicher Zeit vorhanden sein und in ihrer Verbindung zu etwas Anderm werden. (Kap. 66.)

Zum Schlusse folgen noch einmal die verschiedenen Definitionen von Philosophie, sowie eine Aufzählung ihrer Methoden.

§ 2.

Kritische Bemerkungen über die Dialectik.

Was zunächst den Text des Buches betrifft, so liegt dasselbe stellenweise in zwei Recensionen vor, einer kürzern und einer längern. Es dürfte schwer zu entscheiden sein, welche von beiden die ältere ist. Wahrscheinlich aber stammen sie beide noch aus der Hand des Verfassers selbst, der ja der Biographie des Patriarchen von Jerusalem gemäss seine Werke später noch einmal einer Revision unterzog. Um zu einer sicherern Beurtheilung über diese freilich nicht wesentliche Frage zu gelangen, bedürfte es vor allem einer neuen handschriftlichen Untersuchung. Nach Lequiens Angabe ist die längere Recension in fünf Pariser Handschriften enthalten; die kürzere in zehn Handschriften, der alten arabischen und lateinischen Uebersetzung. Den unter diesen befindlichen Cod. Colbertinus n. 4730 versetzt Lequien vor das Jahr 800; mit welchem Rechte, ist freilich eine andere Frage. Bei Fabricius [1]) werden ausser vielen andern zum Theil das ganze Buch, zum Theil Fragmente enthaltenden Manuscripten zweiundzwanzig Pariser aufgezählt. Hieraus ergibt sich, dass

[1]) Bibl. gr. ed. Harl. IX, 682 sqq.

der handschriftliche Thatbestand hinsichtlich der beiden Recensionen des Buches noch nicht genügend in's Klare gestellt ist. Dass in jüngern Handschriften Vermischungen beider Recensionen, Umstellungen u. s. w. vorkommen, kann bei dem so reichen handschriftlichen Material und dem dadurch erwiesenen vielen Gebrauch des Buches nicht auffallend erscheinen. Die zweifache Recension findet sich bei Kap. 4. 6. 9. 10. In einzelnen Handschriften ist dem Schlusse des Ganzen noch ein Kapitel beigefügt, mit der Ueberschrift *ἀνάγκη ἐστὶ βίας αἰτία*, in welchem von den Elementen, astronomischen und meteorologischen Erscheinungen die Rede ist. Dass dieses Stück ein dem ganzen Inhalte des Buches fremdartiges Anhängsel sei, erkennt man auf den ersten Blick. Mit der Verschiedenartigkeit des Textes mögen auch die Wiederholungen zusammenhangen, welche an einigen Stellen den Fortgang der Auseinandersetzung stören, sicher die Beifügung der beiden Kap. 67, 68 (vgl. Kap. 3), welche, abgesehen von jenem fremdartigen Anhängsel, den Schluss des Buches bilden.

Die Abfassungszeit des Buches ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Da das ganze Werk, dessen ersten Theil es bildet, an Cosmas, Bischof von Majuma, den Adoptivbruder des Verfassers, gerichtet wurde, und dieser sich schon Mönch und Priester nennt, ist es jedenfalls erst geschrieben, nachdem Beide von dem Patriarchen von Jerusalem die Ordination empfangen hatten. Zieht man in Betracht, dass der Damascener in der „Quelle der Erkenntniss“ die Resultate seiner gesammten theologischen und philosophischen Studien systematisch verarbeitet hat, so dürfte man wohl zu der Annahme berechtigt sein, dass die Entstehung des Werkes erst gegen das Ende des Lebens des Verfassers anzusetzen sei.

Geschöpft ist die Dialectik namentlich aus Aristoteles, Porphyrius und Ammonius, was die ausschliesslich philosophischen Lehren angeht, wie im Einzelnen Lequien bereits nachgewiesen hat. Characteristisch für den Damascener ist, dass er noch ganz wie die frühern Kirchenväter mit Hass gegen „die heidnischen Weisen“ erfüllt ist und von ihren

„satanischen Irrlehren“ redet, während die spätern abendländischen Scholastiker, möglichst enge an Aristoteles sich anschliessend, beinahe völlig vergessen zu haben schienen, wess Geistes Kind diese ihre höchste philosophische „Autorität“ gewesen war. Nur das „der Wahrheit sich Nähernde“ will Johannes aus den heidnischen Weisen zusammentragen, und so „selbst von den Feinden Heil empfangen“ (Prol.). Mit der Mahnung des Apostels, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, entschuldigt er nochmals Kap. 1 seine Benutzung der heidnischen Philosophen.

Er folgt ihnen darum auch nicht in allen Stücken, sondern nur da, wo ihre Begriffe als Formeln für seine Dogmen zu verwenden sind. In den übrigen Fällen stellt er „den draussenstehenden Philosophen“ die „heiligen Väter“ gegenüber, welche schon vor ihm sich die für die dogmatischen Bestimmungen passenden logischen Kategorien selbst geschaffen hatten. Namentlich sind dies Gregor von Nazianz, und für die spätere christologische Entwicklung Leontius von Byzanz.

Seiner philosophischen Richtung nach ist Johannes also Aristoteliker mit einer Beimischung von Neuplatonismus, aber alles dies in Unterordnung unter die damals bereits feststehenden Dogmen. Auf diese Weise wird das Buch zu einer philosophischen Einleitung zur Darstellung der Glaubenslehre, wenngleich es Manches enthält, was in der Dogmatik nicht verwerthet werden konnte. Insoweit hat aber anderseits der Verfasser sich nicht in den Schranken einer Einleitung gehalten, als er gegen den Schluss hin, wo er auf die Begriffe Hypostase und Zusammensetzung zu sprechen kam, auf sein Lieblingsthema, die christologische Lehre schon übergriff, und dieselbe im Gegensatz zu dem Nestorianismus in ihren Grundzügen entwickelte.

Hierbei kamen denn namentlich die Unterschiede zwischen der Logik der „Philosophen“ und der „der heiligen Väter“ zum Ausdruck.

οὐσία, ὑπόστασις, ἐνυπόστατον werden von Aristoteles synonym gebraucht für jedes Sein (*ὄν*). Zur Unterscheidung des

Individuums von dem Wesen oder der Substanz, welche durch dasselbe zur Erscheinung kommt, führte Aristoteles für jenes die Bezeichnung *πρώτη οὐσία* ein, für das Wesen oder die Substanz den Namen *δευτέρα οὐσία*. Der Aristoteliker Johannes Philoponus in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts war zu Folge dieser engen Verbindung, beziehungsweise wesentlichen Identificirung der Begriffe Substanz und Person zum Tritheismus geführt worden, und in der Christologie zum Monophysitismus. Darum lehnte vor allem in diesem Punkte der Damascener die aristotelische Begriffsbestimmung ab. Brauchte er ja auch hierin nichts „Eigenes zu ersinnen", indem ein, wenn auch noch nicht allgemein angenommener Sprachgebrauch bei den Vätern bereits vorhanden war. Bekanntlich soll zuerst der Bischof Hosius von Corduba, der Freund Konstantins, der zu Nicäa den Vorsitz führte, Sabellius und Paulus von Samosata gegenüber *οὐσία* und *ὑπόστασις* so unterschieden haben, dass jenes die Substanz, dieses die Person bedeute. Die sehr sabellianisch klingende Lehre Marcells von Ancyra soll dann zu derselben Unterscheidung Veranlassung geboten haben. Desgleichen unterscheiden Gregor von Nazianz, Basilius und andere Väter beide Worte von einander, während noch das Concil von Nicäa, welches in seinen Anathematismen verbietet zu lehren, der Sohn sei aus Nichts oder aus einem andern Wesen (*ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*), beide Worte in dem Sinne von „Wesen" gebraucht, wie auch Athanasius [1]) beide mit dem allgemeinen „Sein" identificirt.

Bekanntlich entstanden auch grosse Missverständnisse daraus, dass die Lateiner für die beiden griechischen Worte *οὐσία* und *ὑπόστασις* nur das Eine subsistentia hatten, bis sie denn später, um die Gedanken der griechischen Theologen genau wiederzugeben, für das erstere substantia und für das andere subsistentia oder persona gebrauchten.

Selbst bei Cyrill von Alexandrien findet sich noch *ὑπόστασις* mit *φύσις* identificirt, also gleichbedeutend mit

---

[1]) Ep. syn. ad Afric., n. 4: *ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξίς ἐστιν.*

οὐσία, und dem entsprechend ganz nach aristotelischem Sprachgebrauch φυσικόν und ὑποστατικὸν oder καθ' ὑπόστασιν gleich κατ' ἀλήθειαν: wirklich, in Wahrheit, im Gegensatz zu etwas bloss Scheinbarem. Dagegen unterscheidet freilich Cyrill an andern Stellen auch schon bestimmt sowohl den Nestorianern wie den Arianern gegenüber οὐσία oder φύσις und ὑπόστασις, indem er letzteres synonym mit πρόσωπον nimmt.

Diese in dem Monophysitenstreit allgemein gebräuchliche Unterscheidung hat nun Johannes von Damaskus als die feststehende Terminologie der Väter aufgenommen. So sehr aber war auch er noch von der frühern Identificirung des οὐσία und ὑπόστασις beherrscht, dass er dieselbe bei der Begriffsbestimmung der Adjectiva αὐθυπόστατον, ἐνυπόστατον und ἀνυπόστατον wieder sich einschleichen lässt. αὐθυπόστατον nimmt er gleichbedeutend mit οὐσία, etwas, was nicht als Accidens an einem Andern, sondern als Substanz, also selbständig existirt, während nach seiner theologischen Terminologie auch noch das „für sich sein“, der Begriff des Persönlichen eingeschlossen sein müsste. Das Gleiche gilt von ἐνυπόστατον, welches bei Aristoteles freilich, da er schon alles Seiende οὐσία oder ὑπόστασις nennt, mit dem allgemeinen ὄν identisch ist. Der Damascener nimmt es sowohl für das substanzielle wie für das persönliche Sein. ἀνυπόστατον kann ihm gemäss (aristotelisch) das Nichtseiende bedeuten, und auch das Substanzlose, das Accidentelle. Folgerichtig hätte er nach seiner Terminologie noch ein Drittes: das Substantielle, aber Unpersönliche hinzufügen müssen.

Auf Grund von Phil. 2, 6 hatte sich bei den Kirchenvätern für μορφή die Bedeutung von οὐσία oder φύσις gebildet, welche der Damascener denn auch in seine Terminologie aufgenommen hat.

Für die christologische Lehre bildete er wieder nach dem Vorgange früherer Väter den Begriff der „zusammengesetzten Person“. In ganz alter Zeit, da man die Frage nach der Art der Vereinigung der beiden Naturen in Christus noch nicht näher untersuchte, bediente man sich des unbestimmten Ausdruckes σύγκρασις, wie Irenäus und Gregor von Nazianz.

Selbst Theodoret, der Nestorianer, sprach von einer *κρᾶσις*, fügte aber, um den Begriff einer Vermischung der Naturen fern zu halten, vorsichtig hinzu, es sei eine unvermischte (*ἄκρατος*) *κρᾶσις*, was eigentlich ein Widerspruch war. Cyrill vermied das zweideutige Wort, und nach ihm wollte denn auch der Damascener lieber von einer *σύνθεσις* (Zusammensetzung), als von einer *σύγκρασις* der Naturen reden. Für den Begriff zweier Eine Person bildenden Naturen hat er sogar einen eigenen Namen: *ὁμουπόστατα*, solche, die an derselben Person Theil nehmen oder ihr angehören.

Das zu seiner Zeit geläufige Analogon für die Christologie war die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele. Beide Naturen existiren gemäss dieser Ausführung in der Einen Person des Menschen, welche darum eine zusammengesetzte ist. Die Person, in welcher eine Natur einmal existirt hat, kann sie nie wieder verlieren, um etwa einer andern Person anzugehören. Darum kann eine persönliche Einigung zweier Naturen sich nie wieder auflösen. Die Verlegenheit, in welche er mit dem Beispiele der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele gerieth, welche im Tode sich von einander trennen, entging dem Damascener nicht. Wo bleibt im Tode die für immer eingegangene persönliche Einheit? Johannes meint, auch nach der äussern Trennung bildeten Leib und Seele gleichwohl Eine Person, weil sie Einen Anfang ihres für sich Seins gehabt hätten. Des Nähern lässt er sich auf diese Schwierigkeit nicht ein. Dass ein todter Stoff nicht dieselbe Person mit etwas Geistigem oder vielmehr überhaupt nicht Person sein kann, ist ihm wohl entgangen. Ebenfalls, dass es sich bei dem menschlichen Leibe, wie bei allem Stofflichen, nicht um eine unveränderliche Substanz, sondern um ein fortwährendes Werden und Vergehen, auch noch im Leben handelt, und darum bei dem Menschen nur vorstellungsweise von den beiden zu einer Einheit verbundenen Substanzen die Rede sein kann. Hierdurch verminderte sich ihm die Schwierigkeit, die für seine Anschauung darin lag, dass selbst die nach dem Tode fortdauernde persönliche Einheit von Leib und Seele nicht eine

nur vorgestellte, sondern eine reale sein sollte. Aber auch über den für ihn übrig bleibenden Rest von Schwierigkeit hat er sich wohl selbst nicht hinweghelfen können.

Die persönliche Einheit in Christus fasst Johannes in der Weise auf, dass die Person des Logos eine ganze Menschennatur, also Leib und Seele, aber nicht eine menschliche Person angenommen und mit sich vereinigt habe, so dass nun dieselbe göttliche Person die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, in sich verbinde. Auch hier ist er wieder über Manches hinweggegangen, was nicht bloss zur Klarstellung dieser theologischen Lehre, sondern, worauf es hier allein ankam, zur Verdeutlichung der dieselbe ermöglichenden logischen Begriffe zu erläutern nöthig war. Vor allem drängt sich die Frage auf: wie kann eine Menschennatur, nicht abstract genommen, sondern wirklich existirend, und aus einer Seele und einem Leibe bestehend, vorhanden sein, ohne dass sie eine menschliche Persönlichkeit begründet? Als persönlich fasst freilich Johannes auch die menschliche Natur Christi auf, aber sie bildet keine selbständige Person für sich, sondern hypostasirt (ist in diesem Sinne ἐνυπόστατον) in der göttlichen. Dieser ganzen Auseinandersetzung liegt die Vorstellung zu Grunde, dass das Personsein nicht ein überall identischer Begriff sei, sondern dass, abgesehen von der Natur selbst, es auch ein verschiedenes Personsein gebe, und dass zu einer Person eine andere, ihr fremde Natur gehören könne. Man wird dadurch zu der Annahme geführt, das Personsein sei nicht identisch mit dem Vorhandensein einer concreten Natur, wie der menschlichen, welche als nicht individuell d. i. persönlich, gar nicht gedacht werden kann, sondern es sei etwas Eigenes, für sich Bestehendes, das einer concreten Natur noch angethan werde, um sie zu einer persönlichen zu machen. Wie diese Annahme mit seiner Definition von ὑπόστασις in Einklang zu bringen sei, darüber ertheilt uns der Damascener keine Auskunft.

II. Die Geschichte der Häresien.

Der Dialectik lässt Johannes eine kurze Geschichte der Häresien folgen, um daran endlich die Auseinandersetzung des orthodoxen Glaubens anzuknüpfen. Wie er bei letzterer sich Theodoret zum Muster nahm, so ist er diesem auch darin gefolgt, dass er zuerst die Irrlehren beleuchtete und dann das kirchliche Dogma. Denn erst das letzte der fünf Bücher „über die Fabeln der Häretiker" hat Theodoret seiner Dogmatik gewidmet.

Johannes bietet in seiner Häresiengeschichte fast nur eine Wiederholung der bekannten gleichnamigen Schrift des Epiphanius. Einiges ist dann beigefügt aus Theodoret, dem Presbyter Timotheus von Konstantinopel, Sophronius, Leontius von Byzanz, und bloss der Schluss, für den er natürlich keine Quelle haben konnte, stammt von dem Damascener selbst. So gewissenhaft befolgte er auch auf diesem Gebiete die Maxime, nichts Eigenes erfinden, sondern nur zusammenstellen zu wollen, was weise und heilige Männer vor ihm gesagt hätten [1]).

Mit Epiphanius beginnt er, indem er auf Grund einer seltsamen Auslegung von Kol. 3, 11 sämmtliche Häresien in Barbarismus, Scythismus, Hellenismus und Judaismus eintheilt. Dem Barbarismus weist er die Periode zu von Adam bis Noe, dem Scythismus die folgende von Noe bis zur Errichtung des Babylonischen Thurmes. Den Hellenismus, mit dem zuerst ein mehr geordneter und civilisirter Götzendienst aufgekommen sei, führt er bis auf Serug, einen der Nachkommen Sems (Gen. 11, 20) zurück. Als Hellenisten werden dann behandelt die Pythagoreer, Platoniker, Stoiker, Epikureer. Den Uebergang zu den jüdischen Sekten bilden die Samaritaner, die aber schon vom Judenthum abgeleitet werden.

---

[1]) Die Nachweisung der Quellen im Einzelnen bei Lequien. Die in uns bekannten Quellen nicht vorkommenden Häresien, welche der Damascener registrirt, bei Ceillier, Hist. gen. des auteurs XVIII, 115.

Sie sind eingetheilt in Gorthener, Sebuäer, Essener, Dosithener. Jüdischer Sekten werden sieben aufgezählt: Schriftgelehrten, Pharisäer, Sadducäer, Hemerobaptisten, Ossener, Nassaräer und Herodianer. Dann folgen die christlichen Häretiker genau nach Epiphanius, und zwar so genau, dass n. 75 der zu Epiphanius' Zeit lebende und von ihm als solcher bezeichnete Aerius auch von Johannes unverändert so eingeführt wird!

Erst bei den Massalianern (n. 80) beginnt der Damascener von Epiphanius abzuweichen, Timotheus, den Presbyter von Konstantinopel, und andere, zum Theil unbekannte Quellen zu benutzen.

Den Massalianern schreibt er eine ganze Reihe von Irrlehren zu, die aus ihren eigenen Schriften excerpirt sind: in dem Menschen wohnt persönlich (*ἐνυποστάτως*) der Satan und beherrscht ihn in Allem; der Satan und die Dämonen besitzen (*κατέχουσιν*) den Geist der Menschen, und die menschliche Natur kann mit den bösen Geistern eine Gemeinschaft eingehen (*κοινωνική ἐστιν*); der Satan und der h. Geist wohnen zusammen in dem Menschen, und nicht einmal die Apostel waren rein von der bösen Macht (*τῆς ἐνεργουμένης ἐνεργείας*). Die Taufe macht den Menschen nicht vollkommen (*τελειοῖ*), noch reinigt der Empfang der göttlichen Geheimnisse die Seele; sondern bloss das Gebet; auch nach der Taufe ist der Mensch noch von der Sünde durchsäuert (*συμπέφυρται*); der Gläubige empfängt nicht durch die Taufe das unvergängliche und göttliche Gewand, sondern durch Gebet. Die absolute Ruhe muss man annehmen, und die Theilnahme an dem h. Geist mit allen Sinnen und in ganzer Fülle empfinden. Die Seele muss die Gemeinschaft des himmlischen Bräutigams so empfinden wie ein Weib die Zusammenkunft mit dem Manne. Die Pneumatiker sehen äusserlich und innerlich die Sünde und ebenso die innewohnende und wirksame Gnade (*χάριν ἐνεργουμένην καὶ ἐνεργοῦσαν*). Es gibt eine Offenbarung, welche durch die Empfindung und persönlich durch Gott vermittelt wird, wie durch einen Unterricht. Es gibt ein schaffendes Feuer. Die Seele, welche Christus nicht besitzt in der Empfindung und aller Wirksamkeit, ist eine

Wohnung von Schlangen und giftigen Thieren, d. h. jeder feindlichen Macht. Das Böse ist von Natur. Auch vor dem Falle wohnte Adam der Eva, aber ohne sinnliche Empfindung (ἀπαϑῶς) bei. Maria empfing Samen und den Logos. Der Mensch muss zwei Seelen haben, eine, die den Menschen gemeinsam ist, und eine himmlische. Der Mensch kann die Person des h. Geistes sinnlich wahrnehmbar empfangen mit aller Fülle und aller Kraft. Die Betenden können den Erlöser im Lichte schauen, und es ist einmal ein Mensch gesehen worden an dem Altare stehend, dem man drei mit Oel gebackene Brode darbrachte [1]). Ausserdem, heisst es weiter, verwürfen die Massalianer das Arbeiten als des Christen unwürdig, und bezeigten sich hartherzig gegen Arme und Nothleidende, von dem Grundsatze ausgehend, dass sie selbst die Armen im Geiste seien, sie den Andern also keine Unterstützung zu leisten hätten. Sie verachteten die Kirchen sammt dem kirchlichen Gottesdienst und lehrten, das Gebet allein genüge zum Heil, und zwar in dem Masse, dass der h. Geist seinen Jüngern fühlbar erscheine. Durch das Gebet allein werde die Sünde wie Rauch, oder Feuer, oder ein Drache, oder sonst ein wildes Thier sinnlich fühlbar ausgetrieben. Und ebenso wahrnehmbar halte dann der h. Geist seinen Einzug in die Seele des Menschen, wodurch die wahre Gemeinschaft der Christen entstehe. Nicht durch die Taufe oder die Handauflegung der Geistlichen werde der h. Geist mitgetheilt, sondern ohne die Taufe sei er zu erlangen durch das Gebet. Die einmal fühlbar den h. Geist empfangen, seien nicht bloss frei von der Sünde, sondern auch von jeder zukünftigen Gefahr zu sündigen. Sie würden von den Anhängern der Sekte mit grossen Ehren überhäuft, fährt der Damascener fort, und ihrer gesicherten Vollkommenheit wegen vor keiner Versuchung behütet. Legitime Ehen lösten sie auf ohne allen Grund und nähmen die

---

[1]) Dies ist ohne Zweifel eine Nachricht über eine Christusvision, die von den Sektirern als Beweis für die Möglichkeit solchen Schauens überliefert wurde.

Getrennten in ihrer Gemeinschaft als Mönche an. Eltern, berichtet er, locken sie ihr Vermögen ab, indem sie denselben die Pflicht der Kindererziehung ausreden. Entlaufene Sklaven nehmen sie auf, ebenso Verbrecher, ohne vorhergegangene Busse, ohne eine priesterliche Vollmacht (ἄνευ ἱερέως αὐθεντείας). Selbst vor der Befreiung von ihren Sünden lassen sie solche von Bischöfen ordiniren, die durch ihre vorgebliche Ascese in die Irre geführt werden. Einige von ihnen wollen nur dann an den heiligen Geheimnissen Theil nehmen, wenn sie den h. Geist an sich fühlbar wahrnehmen. Andere gestatten die geschlechtliche Verstümmelung. Den Eid schätzen sie gering und scheuen sich auch nicht, aus List ihre eigene Irrlehre abzuschwören.

Dieser ausführlichen Beschreibung der Massalianer lässt Johannes eine kürzere folgen aus Theodoret (H. E. IV, 11).

Eine kurze Erwähnung der Nestorianer, Eutychianer und des durch das Concil von Chalcedon enstandenen Schisma's führt den Verfasser auf den Aristoteliker Johannes Philoponus, den „Tritheisten". Aus dessen Hauptwerke, dem „Diätetos" theilt er einen Passus mit als ein Specimen für die monophysitische Lehre. Johannes Philoponus setzt in demselben auseinander, dass Hypostase nichts anderes sei, auch nach dem kirchlichen Sprachgebrauch, als die particuläre, oder in einem Individuum zur Erscheinung kommende Natur. Die Natur an sich existire nur in der Idee, nicht aber in der Wirklichkeit; sobald sie wirklich werde, geschehe dies in einem Individuum, in einer Hypostase. Eine wirklich existirende Menschennatur sei darum immer eine menschliche Persönlichkeit. Zwei Naturen in Einer Person, als wirklich gedacht, sei ein Widerspruch in sich selbst. Die Einheit der Person in Christus fordere nothwendig auch die Einheit der Natur. Johannes von Damaskus begnügt sich, wie dies freilich in der Anlage seiner Häresiengeschichte begründet lag, mit der blossen Mittheilung dieser scharfsinnigen Exposition. Nur sagt er beim Beginne, er wolle des Vorkämpfers Johannes Dogmen, oder vielmehr „Wahngebilde" als Beispiel mittheilen. Und doch war es gerade dieser schwierige Punkt, dass eine

concrete Natur an sich individuell sein muss, dessen nähere Behandlung wir auch in der „Dialectik“ vermissten. Es scheint fast, als hätte der Damascener statt durch eine Widerlegung durch eine heftige Verurtheilung sich des schwersten logischen Bedenkens gegen seine Christologie entledigen wollen.

Unter verschiedenen, bekanntern und unbekanntern Häresien des 6. Jahrhunderts, wie Aphtartodoketen und Agnoeten, werden die Barsanuphiten oder Semidaliten genannt, welche so sehr dem eutychianisch gesinnten Patriarchen Dioskur ergeben gewesen sein sollen, dass sie statt des eigenen Opfers nur Partikeln von den durch Dioskur geweihten Opfergaben, mit neuem Teich vermischt, dargebracht und davon genossen hätten (n. 86).

Die Hiketen (Betende), Mönche mit Nonnen in denselben Klöstern wohnend, sangen gemeinsame Hymnen unter Aufführung von Tänzen (n. 87).

Die Gnosimachen waren aller christlichen Erkenntniss so sehr abhold, dass sie es für eine verlorene Mühe ansahen, aus den heiligen Schriften irgend welche Kenntnisse zu schöpfen. Gott verlange von den Christen nichts als einen guten Lebenswandel. Es sei darum besser, einfach zu wandeln und sich um dogmatische Erkenntnisse gar nicht zu kümmern (n. 88).

Die Heliotropiten erkennen den Pflanzen, deren Blätter sich den Sonnenstrahlen zuwenden, eine göttliche Kraft zu, durch welche dieses geschehe, und weihen ihnen darum religiöse Verehrung (n. 89).

Die Thnetopsychiten lehren, die Menschenseele gehe gleich der Thierseele im Tode zu Grunde (n. 90).

Die Agonycliten wollen nie knieen, sondern immer stehend beten (n. 91).

Die Theokatagnosten behandeln Gott, die ihm geheiligten Personen und die h. Schrift in injuriöser oder blasphemischer Weise (n. 92).

Die Christolyten lehren, bei der Himmelfahrt habe Christus seinen beseelten Leib auf Erden zurückgelassen und sei mit der Gottheit allein gegen Himmel gefahren (n. 93).

Die Ethnophrones befolgen heidnische Sitten, während sie

im Uebrigen Christen sind. Sie glauben an das Schicksal, treiben Astrologie und sonstigen heidnischen Aberglauben, und feiern die heidnischen Feste (n. 94).

Mitten zwischen diesen Häretikern, welche von Marcian bis Heraclius, also von 450—610 gelebt haben sollen, erscheinen n. 95 auf einmal die Donatisten. Von ihnen weiss der Verfasser, mit der Kirchengeschichte des Occidentes also völlig unbekannt, bloss zu berichten, Donatus habe ihnen eine Reliquie hinterlassen, die sie immer vor dem Empfang der Communion geküsst hätten.

Dann folgen n. 96 die Ethikoproskopten, welche in der Sittenlehre irrten, indem sie Einiges, was gut ist, für Sünde hielten, und umgekehrt.

Die Parermeneuten fehlen, indem sie einzelne Stücke des Alten und Neuen Testaments nach ihrem Sinne, und wegen Mangels an Urtheil falsch erklären, ohne einzusehen, dass sie mit ihren Erklärungen Dogmen von Häretikern vertheidigen (n. 97).

Die Lampetianer, von Lampetius so benannt, wollen in Klöstern zusammen leben, aber dabei sich der vollsten Freiheit in ihrer Lebensweise bedienen, weil jeder Zwang unchristlich sei. Nach Einigen leisteten sie auch den natürlichen Trieben keinen Widerstand, weil diese eben von der Natur geboten seien. Ausserdem sollen sie viele Verwandtschaft mit den Aerianern [1]) gehabt haben.

N. 99 werden die Monotheleten mit ihrer Lehre ganz kurz erwähnt.

Nur in zwei Handschriften, dem Pariser Codex 2508 und dem Vaticanischen 1182, folgen die Autoproskopten, so genannt, weil sie, in der Lehre orthodox, sich wegen einiger disciplinären Punkte von der Kirche trennten. Obschon sie Mönche sind, leben sie mit Frauen, die sie bei sich im Hause haben (*παρείσακτοι*) (n. 100).

Dann aber beschreibt Johannes sehr ausführlich „die Ver-

[1]) Schon Lequien hat mit Recht für das handschriftliche *Ἀρειανῶν* hier *Ἀεριανῶν* gesetzt.

führerin der Völker“, die in der Gegenwart noch lebe, die „Vorläuferin des Antichristes“, den Islam. In gewohnter Weise leitet er ihren Ursprung von Ismael ab, dem Sohne der Agar. Für den Namen Saracenen kennt er keine bessere Etymologie, als die: *τῆς Σάῤῥας κενούς*, weil Agar dem Engel geantwortet: Sara hat mich leer fortgeschickt. Bis auf Mohammed, berichtet der Verfasser, hätten sie Götzendienst, namentlich Sterndienst geübt. Mohammed sei mit der Bibel bekannt geworden und habe dann auf Grund seines Verkehres mit einem arianischen Mönche seine neue Lehre aufgestellt. Diese Lehre exponirt er in folgender Weise: Gott ist der Urheber des Weltalls, weder gezeugt noch zeugend. Christus, sein Wort und sein Geist, ist ein Geschöpf, aus Maria, der Schwester Moses' und Aarons, ohne Samen geboren. Als die Juden ihn kreuzigen wollten, nahm Gott ihn hinweg, und jene kreuzigten bloss seinen Schatten. Im Himmel von Gott befragt, ob er sich den Sohn Gottes genannt habe, bestritt er dies und erklärte, fälschlich hätten die Menschen ihm dieses Selbstzeugniss unterschoben. Nach dieser Darlegung der Grundlehre Mohammeds polemisirt der Verfasser gegen dieselbe, indem er hervorhebt, dass sie aller Beweise für ihre Begründung entbehre. Im Gegentheil, meint er, stütze sich die christliche Lehre von der Gottessohnschaft Christi, wegen welcher die Mohammedaner die Christen *ἑταιρισταί* (Gesellschafter, weil sie Gott einen Gesellen gäben) nennten, auf die von ihnen selbst anerkannten Propheten. Die Mohammedaner hingegen seien „Verstümmler der Gottheit“, indem sie Gott „das Wort und den Geist“ zuerkennten, selbiges aber von seinem Wesen wieder ausschlössen. Wenn sie weiter die Christen des Götzendienstes beschuldigten wegen der Verehrung des Kreuzes, so sei das unrichtig, und diese Verehrung weit mehr begründet, als ihre eigene Verehrung des heiligen Steines. Zum Schlusse werden noch die Vielweiberei und einige andere untergeordnete Punkte aus dem Koran besprochen, ohne dass der Leser eine Uebersicht über das ganze Lehrsystem, oder eine vollständige Kenntniss der einzelnen Lehren Mohammeds erhielte.

Den Mohammedanern reiht Johannes die Bilderstürmer an (n. 102). Er nennt sie zunächst Christianokathegoren, weil sie die Christen wegen der Bilderverehrung des Götzendienstes anklagten; Ikonoklasten, weil sie die Bilder gewaltthätig zerstörten; endlich Thymoleontes, weil sie wuthentbrannt die Verehrer der Bilder mit allen möglichen Qualen heimsuchten. Diesen Namen führten sie auch wegen des Stifters ihrer Sekte (Leo des Armeniers).

Den Schluss bilden die Aposchisten oder Doxarier (n. 103). Durch erstern Namen werden sie als solche bezeichnet, die sich von der kirchlichen Gemeinschaft trennten, durch den letztern als solche, die in ihren Tugendübungen ihren eigenen Ruhm suchten. Ihren eigenen Ruhm suchend, so beschreibt sie Johannes, wollten sie weder dem Gesetze Gottes noch seinen Priestern sich unterwerfen. Sie seien die Schüler der früher erwähnten Autoproskopten. Wie die Massalianer verschmähten sie den kirchlichen Gottesdienst und verlegten sich bloss auf das Gebet. Unter einander seien sie getheilt, weil Jeder der Vollkommnere sein wolle. Einige von ihnen verwürfen die Taufe und empfingen auch die Communion nicht. Andere verehrten weder die neue Kreuzform noch irgend ein heiliges Bild. Was aber das Schlimmste sei, sie erhöben sich über alle andern Menschen, wollten nichts von Priestern wissen, sondern beruhigten ihr Gewissen durch ihre vorgebliche Tugend.

Gleich Epiphanius schliesst auch Johannes sein Buch über die Häresien mit einem orthodoxen Glaubensbekenntniss. In diesem legt er ausführlich die Trinitätslehre dar: dasselbe Wesen in drei Personen; der Vater ungezeugt, der Sohn gezeugt vom Vater, der h. Geist ungezeugt, aber ausgehend vom Vater; nichts Geschaffenes oder Zweiterstes (*πρωτοδεύτερον*) oder dienend Herrschendes (*κυριόδουλον*) [1]) in der Trinität, sondern Einheit und Dreiheit; nur durch den Glauben zugänglich, weil, je mehr man untersuchend in sie eindringen

---

[1]) Mit diesen Ausdrücken ist der Semiarianismus gemeint, wonach der Sohn noch in das Wesen der Gottheit gehörte, als zum *πρῶτον* oder *κύριον*, aber doch nur auf einer untergeordneten Stufe (*δεύτερον*), als etwas Dienendes (*δοῦλον*).

will, sie desto mehr sich verbirgt. Man soll darum nicht das Wesen der Gottheit erforschen wollen, da man ja nicht einmal das eigene Wesen und das, was uns umgibt, zu durchschauen vermag. Der Vater ist die Quelle des Lebens, der den Sohn erzeugt wie einen Strom, den h. Geist wie das Meer. Der Vater die Wurzel, der Sohn der Zweig, der h. Geist die Frucht. Der Vater die Sonne, der Sohn der Strahl, der h. Geist die Wärme. Alles dies aber sind nur unzureichende Bilder für die Trinität. Der Sohn ward Mensch ohne Vermischung der Naturen, ihm sollen wir Verehrung und Anbetung (*προσκύνησιν καὶ λατρείαν*) darbringen durch gute Werke. Maria ist zu verehren als Mutter, und die Heiligen als Diener Gottes.

III. Die Glaubenslehre.

§ 1.

Inhalt.

Der dritte Theil des ganzen Werkes, die eigentliche Glaubenslehre, ist, wie Johannes selbst das Ganze characterisirt hat, gleichfalls nicht eine originelle Production, sondern eine Zusammenstellung des von den Vätern bereits Gesagten mit wenigen Zuthaten. Vor allem hält sich der Verfasser, besonders in der Trinitätslehre, an Gregor von Nazianz. Dann sind fast alle hervorragenden griechischen Lehrer, selten lateinische ausgebeutet: Athanasius, Basilius der Grosse, Gregor von Nyssa, Nemesius, Chrysostomus, Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, Leontius von Byzanz, Dionysius vom Areopag, Maximus der Bekenner, Leo der Grosse und Andere [1]).

Die Eintheilung des Werkes in vier Bücher findet sich in den griechischen Handschriften nicht und scheint analog

---

[1]) Vgl. die Nachweise im Einzelnen bei Lequien zu den betreffenden Stellen, dazu Praef. gen., n. 14.

der Eintheilung der Sentenzen des Lombarden zuerst im Abendlande aufgekommen zu sein. Abgesehen von dieser Eintheilung, hat aber die Anordnung des Stoffes, wie Johannes sie in diesem Werke vornahm, dem Lombarden zum Vorbilde gedient. Seinerseits besass Johannes wieder ein Vorbild an dem dogmatischen Werke Theodorets (Haer. fabul. compend., lib. 5). Die allerdings logisch bei einem Systematisiren des Lehrstoffes im Allgemeinen wenigstens sich leicht ergebende Anordnung, welche Theodoret zuerst getroffen hat, war, dass zuerst von der Trinität, dann von der Schöpfung, von der Materie, den Engeln, den Dämonen, dem Menschen, der Vorsehung, der Menschwerdung, der Erlösung, der biblischen Offenbarung, der Taufe, der Auferstehung, dem Gerichte, der Wiederkunft Christi, dem Antichrist, der Virginität, der Ehe, der Unzucht, der Busse und dem Fasten gehandelt wurde. Im Einzelnen blieb freilich an dieser Anordnung formell noch Vieles auszusetzen. Namentlich die Sittenlehre kam zum Schluss nur sehr unzureichend, in wenigen Bruchstücken zur Sprache. Aber im Allgemeinen ist Theodorets dogmatische Schablone von dem Damascener angenommen, aus ihm durch den Lombarden in's Abendland überpflanzt worden und dann allgemein gültig geblieben, mutatis mutandis, bis auf die Gegenwart herab.

Halten wir uns an die gewöhnliche Viertheilung des Werkes des Johannes von Damaskus, so wird in dem ersten Buche die Lehre von Gott behandelt. In dem zweiten die Lehre von der Schöpfung, speciell von den Engeln, Dämonen, der sichtbaren Natur, dem Paradies, dem Menschen und allen seinen Vermögen, von der Vorsehung. In dem dritten Buche kömmt die Lehre von der Menschwerdung sehr ausführlich zur Sprache. Das vierte Buch endlich enthält, abweichend von dem letzten Theile der Dogmatik Theodorets, wo möglich noch formloser als dieser, das, was der Auferstehung Christi folgte, womit dann wieder scholastische Fragen über die Christologie verbunden werden; ferner Abhandlungen über Glaube, Taufe, das Kreuz, das Beten in der Richtung nach Osten, die h. Eucharistie; sodann über Heiligen- und

Reliquienverehrung, über die h. Schrift, gegen die Manichäer, gegen die Juden, über die Virginität, die Beschneidung, den Antichrist, die Auferstehung.

Erstes Buch.

Gott, so beginnt Johannes nach Gregor von Nazianz und Dionysius vom Areopag, ist ein unaussprechliches und unfassbares Wesen. Er erkennt sich allein, Andere erkennen ihn nur, insofern er sich ihnen offenbart. So viel hat er Allen geoffenbart, dass Jeder von Natur weiss, dass es einen Gott gibt. Die Erschaffung und Erhaltung der Welt verkünden ihn. Ferner hat er sich durch die h. Schrift Alten und Neuen Testamentes kund gethan. Ausser dem von den Propheten und Aposteln Mitgetheilten wollen wir nichts erforschen. Denn Gott hat uns durch sie Alles mitgetheilt, dessen wir zum Heile bedürfen. (Kap. 1.)

Einiges von den göttlichen Geheimnissen sowie auch von unsern Erkenntnissen kann nicht mit Worten ausgedrückt werden. Was wir von Gott erkennen, das sind seine Eigenschaften: Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Körperlosigkeit, Güte, Gerechtigkeit u. s. w.; ferner, dass er Ein Wesen ist in drei Personen, dass diese Drei in Allem Eins sind, mit Ausnahme der Ursprunglosigkeit (ἀγεννησία), die dem Vater eignet, des Gezeugtseins (γέννησις), welches dem Sohne zukömmt, und des Ausganges (ἐκπόρευσις), der die Eigenthümlichkeit des h. Geistes bildet; sodann, dass der Sohn nach dem Willen des Vaters, unter Mitwirkung des h. Geistes ohne Samen empfangen und, ohne sie zu verletzen (ἀφθόρως), aus Maria geboren wurde durch den h. Geist, aus ihr ein vollkommener Mensch werdend, so dass er zugleich vollkommen Gott und vollkommen Mensch ist, in beiden Naturen mit Vernunft und freiem Willen begabt, aber in Einer zusammengesetzten Person existirend. Was aber das Wesen Gottes ist, oder wie es in Allem existirt, oder wie der Sohn Gottes Mensch wurde u. s. w., wissen wir nicht. Ueber die Mittheilungen in der h. Schrift geht unsere Erkenntniss nicht hinaus. (Kap. 2.)

Selbst die meisten Heiden haben an dem Dasein Gottes

nicht gezweifelt, indem der Glaube daran dem Menschen von Natur innewohnt. Weil aber der Teufel in Vielen die Gotteserkenntniss vernichtet, haben die Apostel und ihre Nachfolger, die Hirten der Kirche, durch Wunderwirksamkeit und Lehre sie wieder an's Tageslicht gebracht. Wir, fährt Johannes fort, die wir durch zu grossen Hang zur Sinnlichkeit uns der Gnadengabe der Wunderwirksamkeit und Lehre unwürdig erwiesen, wollen nur Weniges nach Kräften darüber sagen. Zum Beweise für das Dasein Gottes führt er dann folgende Argumentationen. Alles sinnlich Wahrnehmbare, sowie auch die höhere Geisterwelt ist veränderlich, und darum muss es erschaffen sein. Es muss also auch ein Wesen geben, welches Alles erschuf, und dieses ist Gott. Ferner: die entgegengesetztesten Kräfte halten die Welt zusammen; es muss also ein Wesen sie zu diesem Zwecke zusammengefügt haben und beständig in dieser Weise erhalten. Drittens: Ueberall herrscht die beste Ordnung und Vernunft; es muss also Jemand der Urheber derselben sein. (Kap. 3.)

Was Gott seiner Natur nach ist, übersteigt alle menschliche Fassungskraft. Negativ kann man sagen: er muss körperlos sein, weil er unendlich, unveränderlich, allgegenwärtig ist. Auch besitzt er keinen stofflosen Leib (*σῶμα ἄϋλον*), wofür Einige (die Aristoteliker) den Himmel ausgeben: denn dann müsste er sich dem Himmel gleich bewegen; zu seinem Wesen aber gehört die Unbeweglichkeit. Selbst das, was wir positiv von Gott wissen, macht seine Natur nicht klar, sondern bloss die Eigenschaften seiner Natur (*τὰ περὶ τὴν φύσιν*). (Kap. 4.)

Es kann nur Einen Gott geben. Denn in dem Begriffe Gottes liegt, dass er der Vollkommenste ist. Gäbe es aber mehre Götter, so müssten diese sich von einander unterscheiden. Ferner: Gott ist unumschrieben; gäbe es ihrer Mehre, so hörte auch diese Eigenschaft auf, da, wo der eine Gott wäre, der andere nicht sein könnte. Drittens: Bei der Leitung der Welt könnte Streit unter den Göttern entstehen; wäre aber Jedem von ihnen ein bestimmter Theil der Welt untergeordnet, so müsste ein Höherer diese Anordnung ge-

troffen haben. Viertens: die Einheit ist der Ursprung (ἀρχή) der Zweiheit, steht also höher als sie. (Kap. 5.)

Gott besitzt auch ein Wort, aber kein gesprochenes, sondern ein persönliches, ewiges, aus ihm gezeugtes und in ihm bleibendes. Weil wir endlich sind, ist unser Wort nicht persönlich. Aus der Vollkommenheit Gottes aber folgt, dass sein Wort Alles besitzt, was er selbst hat. Wie unser Wort, unserm Geist entstammend, von diesem sich unterscheidet, anderseits ihm aber auch ähnlich ist, indem es ihn ausspricht, so unterscheidet sich das Wort auch vom Vater, aber der Natur nach ist es mit demselben Eins. (Kap. 6.)

Das Wort Gottes muss auch einen Geist (πνεῦμα) haben, da schon unserm Worte der Hauch (πνεῦμα) nicht fehlt, der freilich von unserm Wesen verschieden ist. Unter dem das Wort begleitenden und seine Wirksamkeit offenbarenden Geist denken wir uns aber keinen unpersönlichen Hauch (πνοὴ ἀνυπόστατος). Er ist eine Person für sich, geht vom Vater aus und ruht im Sohne und ist dessen offenbarende Kraft (δύναμις ἐκφαντική). Er kann nicht getrennt werden von Gott, in welchem er ist, und nicht vom Worte, dem er folgt. Er ist gleich dem Worte persönlich und besitzt ganz das göttliche Wesen. Nie fehlte dem Vater das Wort, und nie dem Worte der Geist. Mit dieser Lehre wird sowohl die heidnische Vielgötterei als die jüdische Lehre von der absoluten Einheit in Gott umgangen. (Kap. 7.)

Auf Grund dieser Auseinandersetzungen stellt nun Johannes (Kap. 8) ein ausführliches Glaubensbekenntniss auf über die göttlichen Eigenschaften und die Trinitätslehre. Dasselbe wird dann noch durch folgende Bemerkungen erläutert. Wie der Vater nie begann den Sohn zu zeugen, so zeugt er ihn auch immerwährend bis in Ewigkeit. Denn was keinen Anfang hat, hat auch kein Ende. Der Sohn ist das Abbild des Vaters wegen der völligen Aehnlichkeit mit ihm (κατὰ πάντα ὅμοιον), ausgenommen die Ursprunglosigkeit (ἀγεννησία). Das Ausgehen, welches dem h. Geiste zugeschrieben wird (ἐκπόρευσις), ist etwas Anderes, als das Gezeugtsein; aber worin der Unterschied besteht, wissen wir nicht. Wie Adam,

der ungezeugte, Seth, der gezeugte, und Eva, die aus der Rippe Adams hervorgehende, sich dem Wesen nach nicht von einander unterscheiden, wohl aber durch die Art ihres Seins, so verhält es sich auch mit den drei göttlichen Personen. Alle drei sind dem Wesen nach ungeworden (ἀγένητοι), aber nur der Vater ist ursprunglos (ἀγέννητος). Der Vater ist grösser als der Sohn nur als der Grund (αἰτία) desselben, ähnlich wie das Feuer der Grund des Lichtes ist. Auch wirkt der Vater durch den Sohn nicht wie durch ein Werkzeug, sondern ähnlich wie das Feuer durch das Licht leuchtet. Indess ist kein von irdischen Dingen hergenommenes Bild für die Trinität vollkommen zutreffend. Bezüglich des h. Geistes wird dann mit den Worten des Symbolums von Konstantinopel, welches überhaupt dieser ganzen Exposition zu Grunde liegt, fortgefahren: Wir glauben an den h. Geist, den Herrn und Lebendigmacher u. s. w. Nur den Worten: „der vom Vater ausgeht“ fügt Johannes bei: „und im Sohne ruht“. Ferner beschreibt er die Wirksamkeit des h. Geistes, namentlich die Heiligung und die Vergottung (θεοῦν), die er bei dem Geschöpfe bewirke, und fasst dann alles über ihn Gesagte nochmals und zwar recht umständlich zusammen: In Allem ist er dem Vater und dem Sohne ähnlich, aus dem Vater ausgehend und durch den Sohn mitgetheilt und aufgenommen von aller Creatur und durch sich schaffend und das Dasein verleihend Allem u. s. w. Alles, heisst es dann weiter, was der Sohn hat, hat auch der h. Geist vom Vater; nur durch die Verschiedenheit der Hypostasen werden sie von einander unterschieden. Dieselben bestehen ausserdem in einander, indem sie sonst drei Götter wären. In der Trinität als etwas Ueberwesentlichem (ὑπερούσιος) gibt es ungeachtet der drei Personen doch nur ein und dasselbe Wesen; jene darf man nicht wegen des Einen Wesens mit Sabellius mit einander vermischen, und auch nicht hinsichtlich des Wesens von einander trennen mit Arius. Der Vater ist aus Nichts, der Sohn aus dem Vater, der h. Geist aus dem Vater und des Vaters Geist; aber nicht aus dem Sohne, nur des Sohnes Geist. Er wird auch durch den Sohn geoffenbart

und uns mitgetheilt; wie aus der Sonne der Strahl stammt und die Erleuchtung. Die Sonne ist die Quelle Beider, aber durch den Strahl wird uns die Erleuchtung zu Theil.

Was die Namen für Gott angeht, so kömmt der Verfasser wieder auf seinen frühern Satz zurück, dass man das göttliche Wesen nur negativ, oder nach seinem Verhältnisse zu andern Wesen, oder nach seiner Wirksamkeit bestimmen könne. Der beste Name für Gott sei darum der ganz allgemeine „der Seiende“, weil er das Sein in sich zusammenfasse wie ein endloses und unbegrenztes Meer des Seins (πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον). Dionysius vom Areopag füge freilich hinzu, Gott „sei der Gute“; denn es komme bei Gott nicht erst das Sein und danach das Gute. Der zweite Name für Gott ist nach Johannes θεός, abgeleitet entweder von θέειν, der Alles Durchlaufende; oder von αἴθειν brennen, weil er alles Böse verbrenne; oder von θεᾶσθαι. Andere Namen, wie „der Anfanglose“ (ἄναρχος), sagen aus, was Gott nicht ist; wieder andere, wie „der Gute, Gerechte u. s. w.“, was aus seiner Natur folgt; solche endlich, wie „Herr, König u. s. w.“, in welchem Verhältniss er zu Andern steht. (Kap. 9.)

Kap. 10 hebt der Verfasser nochmals hervor, dass wir Gottes Wesen nicht erkennen können, sondern nur seine Eigenschaften, wie unser Erkennen auch bei unserer Seele und selbst bei der Materie sich auf dasselbe Mass beschränke. Gottes Wesen sei einfach; desgleichen seine Wirksamkeit. An allem Wirken seien darum die drei Personen gemeinschaftlich betheiligt, nur bei der Menschwerdung insofern nicht, als der Sohn allein die menschliche Natur angenommen habe.

Wenn in der Bibel von Sinnen, Körpertheilen oder menschlichen Affecten Gottes die Rede ist, so muss man das bildlich verstehen (Kap. 11).

Gemäss dem Areopagiten ist Gott Grund und Anfang aller Dinge, das Sein des Seienden, das Leben des Lebenden, die Vernunft des Vernünftigen, die Aufrichtung derer, die von ihm abfallen, der sichere Schutz der Stehenden, das

Leben derer, die sich zu ihm erheben u. s. w., unser Vater und Hirt, die Erleuchtung derer, die erleuchtet werden, die Einweihung derer, die in die h. Geheimnisse eingeweiht werden, die Vergottung der Vergotteten u. s. w. (Kap. 12.)

Nur in wenigen jüngern Handschriften findet sich hier, oder in einer zu IV, 9 und in einer andern zu II, 2 folgender Zusatz, der eine, wenn auch nicht von dem Damascener selbst herrührende, so doch aus seinen Expositionen zusammengesetzte Umarbeitung des über Gottes Wesen und Namen Gesagten bildet. Weil das Wesen Gottes unbegreiflich ist, heisst es in diesem Zusatze, hat er auch keinen Namen. Um nur einen dunkeln Begriff von ihm zu haben, müssen wir Erkenntniss und Benennung von dem Geschöpflichen auf ihn übertragen. Die Namen Gottes sind zum Theil negativ, indem sie ihn als überwesentlich (*ὑπερούσιος*) bezeichnen, z. B. der Zeitlose u. s. w. Andere Namen sind positiv, indem er als Urgrund aller Dinge der Seiende heisst, als Grund aller Vernunft und Weisheit *λόγος*, *σοφία*, *νοῦς*, *ζωή*, *δύναμις* u. s. w. Am schönsten aber ist die Verbindung von Negativem und Positivem: das überwesentliche Wesen (*ὑπερούσιος οὐσία*), die übergöttliche Gottheit (*ὑπέρθεος θεότης*), der überanfängliche Anfang (*ὑπεράρχιος ἀρχή*) u. s. w. Man kann Gott auch positiv in dem Sinne von etwas eminent Negativem nennen, z. B. Finsterniss, um auszudrücken, dass er mehr sei als Licht. Die drei Personen haben ihre Namen von ihrem Verhältniss zu einander. Der Vater ist die überwesentliche Sonne, der Abgrund des Seins (*ἄβυσσος οὐσίας*), der Weisheit, der Gottheit u. s. w. Er ist darum auch der Abgrund und Erzeuger des Wortes und durch das Wort der Hervorbringer des offenbarenden Geistes (*διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος*). Der Vater hat kein anderes Wort, Weisheit, Macht, Wille als den Sohn, durch den er Alles schuf. Der h. Geist ist die offenbarende Macht der geheimnissvollen Gottheit des Vaters, aus dem Vater durch den Sohn ausgehend, der Vollender der Schöpfung. Was also dem Grunde, dem Vater, der Quelle, dem Erzeuger zukömmt, das kömmt dem Vater zu. Was dem Verursachten,

Erzeugten, dem Sohne, dem Worte, der uranfänglichen Macht, dem Willen, der Weisheit zukömmt, das eignet dem Sohne. Was dem Verursachten, Ausgehenden, Ausstrahlenden, Vollendenden zukömmt, eignet dem h. Geiste. Der Vater ist Quelle und Grund des Sohnes und des h. Geistes, Vater bloss des Sohnes und Hervorbringer des h. Geistes. Der Sohn ist das Wort, die Weisheit, Macht und Bild des Vaters und stammt aus dem Vater. Der h. Geist ist nicht Sohn des Vaters, sondern sein Geist, aus ihm ausgehend. Er ist des Sohnes Geist, nicht als ob er aus ihm stammte, sondern als durch ihn aus dem Vater ausgehend. Denn der einzige Urgrund ist der Vater.

Von dem Begriffe des Ortes bei materiellen Dingen ausgehend, spricht der Verfasser Kap. 13 auch geistigen Wesen Oertlichkeit zu, insofern sie an einer bestimmten Stelle seien und wirkten. Gott, fährt er dann fort, ist sich selbst Ort, Alles erfüllend und umfassend. Des Nähern wird aber als sein Ort bezeichnet, wo er wirkt. Er wirkt in Allem, aber in verschiedener Weise. Sein Ort ist, wo er reichlicher wirkt. Reichlicher aber wirkt er in dem Reinen, als in dem Unreinen. Reiner als das Materielle ist das Körperlose, als das Böse das Gute. Darum ist der Ort Gottes der Himmel, wo die Engel sind. Auch die Kirche wird darum sein Ort genannt. Aber als körperlos ist Gott untheilbar. Die Engel sind dort umschrieben (begrenzt), wo sie wirken. Sie können nicht an verschiedenen Orten zugleich wirken. Nur weil sie leicht von einem Orte zum andern gelangen, wirken sie an verschiedenen Orten. Gott aber wirkt in demselben Augenblicke überall. Die menschliche Seele ist ganz mit dem ganzen Körper verbunden, wird nicht von ihm umschlossen, sondern umschliesst ihrerseits ihn, wie das Feuer das glühende Eisen, und in ihm seiend vollzieht sie ihre Wirkung. Gott allein ist unumschrieben. Er ist Allem eingemischt, Alles erhaltend. Insbesondere wurde der Logos persönlich mit seinem h. Fleisch verbunden und so, ohne Veränderung der Naturen, mit der unserigen vermischt (*κατεμίχθη ἀσυγχύτως*). Unter verschiedenen Wiederholungen trinitarischen Inhaltes führt Johannes weiter aus: Das Bild des Vaters ist der Sohn, das

Bild des Sohnes der h. Geist, durch den Christus im Menschen wohnt und ihm die Ebenbildlichkeit mit Gott verleiht. Der h. Geist ist zwischen Vater und Sohn und wird durch den Sohn mit dem Vater verbunden. Er ist der Geist Gottes und Christi, erfüllt die Welt mit Sein und hält Alles zusammen. — Während man bei dem menschlichen Worte den *λόγος ἐνδιάθετος*, den in der Seele befindlichen Gedanken, von dem *λόγος προφορικός*, dem ausgesprochenen Gedanken, unterscheidet, ist das göttliche Wort persönlich.

Kap. 14 recapitulirt wieder manches von dem über die göttlichen Eigenschaften Gesagten und fährt dann fort: Die drei Personen, weil von einander untrennbar, wohnen in einander (*μονή τε καὶ ἵδρυσις — ἀσύγχυτος ἡ ἐν ἀλλήλοις περιχώρησις*). Eine Bewegung und Ein Hervorspringen bringt die drei Personen hervor. — Gott ertheilt Allem die ihm zukommenden Kräfte, durchdringt Alles und sieht Alles unmittelbar ohne Auge, wie es ist; er ist sündelos, aber Sünden vergebend; er kann Alles, was er will, will aber nicht Alles was er kann.

§ 2.

Fortsetzung. Zweites Buch.

Zuvörderst entwickelt Johannes die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *αἰών*. In der Bedeutung von „Weltperiode“ gibt es sieben Aeonen von Erschaffung der Welt bis zu deren Ende; die achte Periode ist der *αἰὼν ὁ μέλλων*, vom Weltende bis in alle Ewigkeit. Unter *αἰών* versteht man darum auch das zeitlich Unmessbare, die Ewigkeit, in der Gott allein vor der Schöpfung existirte. Mit der Zeit hört nach der Auferstehung auch der Wechsel von Tag und Nacht auf, Hiermit ist die Lehre des Origenes von der 1000 Jahre dauernden Apokatastasis von selbst widerlegt. (Kap. 1.)

Aus übergrosser Güte begnügte Gott sich nicht mit der Beschauung seiner selbst, sondern wollte, dass etwas sei, dem er Wohlthaten erweisen könne. Darum erschuf er Alles aus Nichts. Dies that er durch seinen Gedanken, indem er durch das Wort Alles erfüllte und durch den Geist vollendete. (Kap. 2.)

Die Engel erschuf er aus Nichts, nach seinem Bilde, körperlos, wie einen Hauch und stoffloses Feuer (πνεῦμα καὶ πῦρ ἄϋλον), Ausdrücke, mit denen der Psalmist (104, 4) ihre Leichtigkeit, Gluth und Sehnsucht nach Gott und seinem Dienste beschreibt und sie von dem Materiellen absondert. Ein Engel ist also ein vernünftiges, immer in Bewegung seiendes, freies, körperloses, Gott dienendes Wesen, welches aus Gnade mit seiner Natur die Eigenschaft der Unsterblichkeit empfing, dessen Substanz der Form und Umschreibung nach nur Gott kennt. Körper- und stofflos ist er nur nach unserer menschlichen Auffassung; mit Gott verglichen ist Alles massiv und stofflich. Weil erschaffen, war der Engel auch bezüglich seines Willens der Veränderung unterworfen. Aber nur der Mensch wurde wegen seiner im Körper begründeten Schwäche nach dem Falle zur Busse zugelassen. Weil sie unkörperlich sind, findet dies bei den Engeln nicht Statt.

Unsterblich sind die Engel nicht von Natur, sondern durch die göttliche Gnade. Was entsteht, geht von Natur auch wieder unter. Gott allein ist immer, oder vielmehr überimmer (ὑπὲρ τὸ ἀεί); denn er ist nicht unter, sondern über der Zeit, als der, welcher die Zeiten gemacht hat. Die Engel verkehren unter einander ohne Sprechen und Hören. Sie wurden erschaffen durch den Logos, und vom h. Geist durch Heiligung vollendet, nach Massgabe ihrer Stellung der Erleuchtung und Gnade theilhaftig. Sie befinden sich umschrieben an einem Orte, werden aber durch keine materiellen Schranken an der Bewegung verhindert. Sie können fremde Gestalten annehmen, und sind in diesem Sinne unbegrenzt (ἀόριστοι), während diese Eigenschaft im eigentlichen Sinne wieder nur Gott zukömmt. Die Heiligung erhalten sie nicht durch ihr eigenes Wesen, sondern von aussen durch den h. Geist. Auch die Fähigkeit, etwas vorher zu verkündigen, haben sie nur durch die Gnade. Der Ehe und Fortpflanzung bedürfen sie nicht, weil sie auch nicht sterben. Nur geistiger Weise befinden sie sich an Einem Orte, aber nicht zugleich an zwei Orten.

Ob sie ihrer Substanz nach von einander unterschieden sind, weiss Gott allein. An Erleuchtung und Rang unterscheiden sie sich von einander, sei es nun, dass sie ihrer Erleuchtung gemäss einen Rang einnehmen, oder ihrem Range gemäss erleuchtet werden und einander erleuchten in Folge ihres Ranges oder ihrer Natur. Sicher aber theilen die Höhern den Niedern Erleuchtung und Erkenntniss mit. Gottes Willen befolgen sie stets auf dessen Wink. Sie bewachen die Länder, stehen Reichen und Völkern vor und sind uns behülflich in der Besorgung unserer Angelegenheiten. Uns vorgesetzt, umgeben sie doch allezeit Gott. Von Anbeginn schwer zur Sünde beweglich, sind sie jetzt derselben ganz unzugänglich, nicht von Natur, sondern durch Gnade und durch hr Stehen vor Gott. So viel sie vermögen, schauen sie Gott, und das ist ihre Speise. Ohne körperliche Leidenschaft, sind sie doch von Leidenschaft nicht frei, weil dies wieder Gott allein zukömmt. Sie leben im Himmel, um Gott zu preisen und seinen Willen zu erfüllen, aber nehmen andere Gestalten an nach seinem Willen, um seine Geheimnisse den Menschen mitzutheilen.

Gemäss dem Areopagiten kennt die ganze Theologie, d. h. die h. Schrift, neun himmlische Naturen. Er theilt sie in drei Ordnungen ein: die erste umsteht stets Gott und hängt ihm unmittelbar und zunächst an, die Seraphim mit ihren sechs Flügeln, die Cherubim voll Augen und die Throne; die zweite bilden die Herrschaften, Kräfte und Mächte: die dritte die Fürstenthümer, Erzengel und Engel. Nach der Meinung Einiger wurden die Engel vor Allem erschaffen, der Meinung Anderer gemäss nach dem ersten Himmel. Jedenfalls wurden sie vor den Menschen erschaffen. Indess, fährt dann Johannes fort, theile ich die erstere Ansicht, die Gregors des Theologen (von Nazianz); denn es ziemte sich, dass erst die geistige Natur erschaffen wurde, dann die sichtbare, und endlich die aus beiden gemischte. Diejenigen aber — so schliesst Johannes das 3. Kapitel —, welche die Engel zu Demiurgen anderer Geschöpfe machen wollen, sind der Mund ihres Vaters, des Teufels.

Der Vorsteher derjenigen Engelordnung, welche die Erde zu bewachen hatte, hat sich freiwillig von dem seiner Natur entsprechenden Guten zum Bösen hingewandt. Eine unzählige Menge von den ihm unterworfenen Engeln nahm an seinem Aufstande gegen Gott Theil. Diese Abgefallenen, die Dämonen, besitzen nur so viel Gewalt, als Gott ihnen zugesteht. Mit dessen Zulassung aber können sie jede Gestalt annehmen. Wie die Engel die Zukunft nur durch göttliche Offenbarung kennen, so verkünden die Dämonen sie nur auf Grund von Vermuthungen u. s. w.; wesshalb sie auch oft die Unwahrheit sagen und man ihnen nicht glauben kann. Alle Schlechtigkeiten denken die Dämonen aus, und es ist ihnen auch gestattet, die Menschen zu versuchen. Dem Teufel und seinen Engeln ist darum das ewige Feuer bereitet. Für sie ist der Sündenfall, was für den Menschen der Tod, insofern danach keine Umkehr mehr möglich ist. (Kap. 4.)

Gott schuf Alles aus Nichts; zunächst Himmel, Erde, Luft, Feuer, Wasser. Aus den vier letztern Elementen sind dann die lebendigen Wesen, Pflanzen und der Same zur Fortpflanzung entstanden. (Kap. 5.)

Der Himmel ist die Umfassung aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe. Ihn nennen die heidnischen Philosophen, die Lehre des Moses sich aneignend, die ungestirnte Kugel. Gott gab den Namen Himmel auch dem Firmament, welches die Wasser schied, nach Basilius, ein dünner Dampf. Diesen Himmel nennen Einige Wasserhimmel, Andere sagen, er sei aus den vier Elementen gemischt, Andere, er bestehe aus einem fünften. Was den äussersten Himmel angeht, so meinen Einige, er umfasse Alles, habe Kugelgestalt und sei darum an allen Punkten das Oberste. Im Mittelpunkt dieser Kugel befänden sich die schwerern Körper, die leichtern nähmen die höhern Regionen ein. Das leichteste Element sei das Feuer, welches sich darum unmittelbar unter dem Himmel befinde und Aether genannt werde. Unter dem Aether befinde sich die Luft; Erde und Wasser als das Schwerere in der Mitte. Der Himmel bewege sich kreisförmig und halte Alles in seinem Innern zusammen. Derselbe habe sieben

Gürtel, den einen über dem andern, aus dünnster Materie, wie Rauch, und in jedem befinde sich ein Planet: Sonne, Mond, Jupiter, Merkur, Mars, Venus, Saturn. Venus heisse bald Lucifer, bald Hespera. Planeten würden sie genannt, weil sie in der entgegengesetzten Richtung vom Himmel sich bewegten. Während der Himmel mit den übrigen Sternen sich von Osten nach Westen bewege, zögen die Planeten den umgekehrten Weg. Diejenigen, welche den Himmel für kugelförmig halten, versetzen die Erde in den Mittelpunkt dieser Kugel. Andere wieder meinen nach Ps. 104, 3 und Is. 40, 22, der Himmel sei eine Halbkugel. Wie es aber auch immer sein mag, alles beruht auf der Anordnung Gottes. Man kann eine ganze Reihe von Himmeln aufzählen. Der Himmel des Himmels ist der erste Himmel über dem Firmament; da auch das Firmament Himmel genannt wird, ist jener der zweite Himmel. Dan. 3, 89 wird auch die Luft Himmel genannt. Diese drei Himmel meint Paulus 2 Kor. 12, 2. Will man jene sieben Planetengürtel auch Himmel nennen, so widerstreitet das der richtigen Lehre nicht. Der Himmel wird zwar vergehen, aber nicht vollständig. Seine Substanz ist unerforschbar. Aber weder er noch die Sterne sind beseelt. (Kap. 6.)

Das Feuer ist das leichteste Element, identisch mit dem Lichte; es ist höher als die Luft. Diese ist an sich nicht hell. Zuerst kam der Tag, dann die Nacht, und erst nach drei Tagen wurde die Erleuchtung der Erde bei Tage durch die Sonne, bei Nacht durch Mond und Sterne bewirkt. Bei Tage leuchten die Sterne nicht, weil der Glanz der Sonne sie überstrahlt. Das zuvor geschaffene und schon wirkende Licht vertheilte nun Gott an diese Träger des Lichtes. Nach einer Ausführung über die Planeten wie oben, berichtet Johannes über die Sonne: Durch sie werden die vier Jahreszeiten hervorgebracht; zuerst das Frühjahr, in welchem Gott Alles erschuf, wie noch die Blüthenpracht dieser Jahreszeit beweist. Dann ist Tag und Nacht gleich. Diese Jahreszeit dauert vom 21. März bis zum 24. Juni. Im Sommer, wenn die Sonne höher nach Norden steigt, dauert der längste Tag

15 Stunden, die kürzeste Nacht 9 Stunden. Diese Jahreszeit währt bis zum 25. September. Dann tritt durch das Zurückgehen der Sonne wieder Aequinoctium ein. Der Herbst dauert bis zum 25. December, dem kürzesten Tage. Während der 12 Monate geht die Sonne durch die 12 Sternbilder hindurch. Der Mond durchläuft denselben Kreis während jeden Monates.

Die Heiden glauben, dass von den Gestirnen Alles regiert werde. Wir behaupten nur, dass Wetter und Wind von ihnen abhangen, läugnen aber, dass sie irgend welchen Einfluss auf unser Handeln haben. Denn wir handeln nicht nach Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit. In jenem Falle würde es weder Tugend noch Laster geben, und Gott wäre ungerecht darin, dass er dem Einen Glück, dem Andern Unglück sendet. Desgleichen würde die Vorsehung wegfallen und unsere Vernunft überflüssig sein, die unserm freien Willen dienen soll. Wenn aber Jemand meinen sollte, die Himmelskörper deuteten Kriege an, da die Beschaffenheit der von der Sonne, dem Mond und den Sternen abhangenden Luft verschiedene Dispositionen und Zustände unter den Menschen begründet, so stehen doch letztere unter unserer freien Verfügung, indem wir sie durch die Vernunft beherrschen oder verändern. Oft zeigen freilich Cometen den Tod von Fürsten an; das sind aber keine Sterne, sondern sie werden zu jenem Zweck von Gott gebildet und dann auch wieder in Nichts aufgelöst. Auch der Stern der Magier war kein gewöhnlicher Stern, da er erst von Osten nach Westen, dann von Norden nach Süden ging, bald sich zeigte, bald verschwand.

Der Mond erhält sein Licht von der Sonne, nicht als hätte Gott kein Licht mehr für ihn gehabt, sondern weil Gott sich dieses Verhältnisses bedienen wollte, um den Menschen die Standesunterschiede klar zu machen. Durch die Sonnen- und Mondfinsternisse werden die Anbeter der Gestirne beschämt, weil die Himmelskörper sich dadurch als veränderlich, mithin als vergänglich erweisen. Die Sonnenfinsterniss entsteht dadurch, dass der Mond zwischen Erde

Sonne tritt. Viele meinen zwar, die Sonne sei viel grösser als die Erde; die h. Väter sagen, sie sei gerade so gross. Aber gleichwohl kann sie durch den weit kleinern Mond verfinstert werden. Die Mondfinsterniss entsteht durch das Dazwischentreten der Erde zwischen Sonne und Mond. Da der Mond vollkommen erschaffen werden musste, so geschah seine Erschaffung an dem 15. Tage eines Monates, da dann stets Vollmond ist. Am 4. Tage ward die Sonne erschaffen, sie existirte also 11 Tage vor dem Monde. Darum sind auch die 12 Mondmonate um 11 Tage kleiner als die 12 Sonnenmonate. Diese enthalten 365 1/4 Tage, wesshalb alle 4 Jahre ein Schalttag ist. Die Mondjahre haben 354 Tage, wesshalb die Juden alle 3 Jahre einen Schaltmonat einschieben. Unter einigen andern astronomischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Bemerkungen erklärt der Verfasser dann, die Natur der Körper kenne man nicht. Einige sagten, das Feuer löse sich in Nichts auf, Andere, es verwandle sich in Luft. (Kap. 7.)

Die Luft ist leichter als die Erde, schwerer als das Feuer. Unter ihren verschiedenen Eigenschaften wird dann auf Grund von Gen. 1, 3 auch die aufgezählt, dass sie an sich lichtlos, also finster sei. Die Bewegung der Luft ist der Wind. Es gibt 12 Winde. Einige halten die Luft für ausgelöschtes Feuer oder für erkalteten Wasserdampf. Sie ist von Natur warm, aber aus der Nähe des Wassers und der Erde zieht sie Kälte an, wesshalb sie unten kalt und oben warm ist. (Kap. 8.)

Das Wasser ist das schönste der vier Elemente. Der Abyssus (Gen. 1, 9) ist die ungeheure Wassermasse ohne Ende. Wegen der übergrossen Hitze der Himmelskörper und des Aethers gerade unter dem Firmament legte Gott einen Theil des Wassers über das Firmament, damit dieses nicht verbrenne. Durch die Scheidung des Wassers auf der Erde, welche ursprünglich Alles überfluthete, entstanden die beiden Meere, welche Aegypten begrenzen, im Osten das Indische und im Norden das Kaspische Meer. Der Ocean umgibt nach Gen. 2, 10 wie ein Strom die ganze Erde. Dieser speist das Meer, welches durch sein Stillestehen salzig

wird, indem die Sonne und die Wasserhosen ihm das Feinste entziehen: Aus Letzterm entstehen Wolken und Regen. Aus jenem Erdstrom bilden sich die vier Ströme des Paradieses: Ganges, Nil, Euphrat, Tigris. Durch die Erde läuft wie durch Adern Meerwasser, welches, hierdurch versüsst, in Quellen hervorbricht. Von der Eigenthümlichkeit des betreffenden Erdstrichs nimmt die Quelle ihren besondern Geschmack an. Wenn das Wasser sich durch enge Oeffnungen herausarbeiten muss, wird die Quelle warm. Durch das Zusammentreiben des Wassers in den Höhlungen der Erde entstanden auch die Berge. Das Lebendige liess Gott aus dem Wasser hervorgebracht werden, weil durch Wasser und den h. Geist der Mensch erneuert werden sollte. Das Wasser ist das beste Element, weil es durch den hinzukommenden h. Geist auch die sittliche Unreinigkeit hinwegnimmt. Mit einer Aufzählung der Theile des Mittelmeeres schliesst der Verfasser das 9. Kapitel.

Die Erde ist ein kaltes, trockenes, schweres Element. Worauf sie sich stützt, weiss Niemand. Auf Grund von verschiedenen Bibelstellen vermuthet Johannes Wasser, Luft u. s. w. als ihre Träger. Gott legte Kräfte in die Erde, Pflanzen und Thiere hervorzubringen, theils zum Nutzen, theils zum Vergnügen der Menschen. Anfangs gehorchte Alles dem Menschen. Es gab auch keinen Regen, Winter, Sturm. Da aber der Mensch durch die Sünde den unvernünftigen Thieren gleich wurde (Ps. 49, 13), und die Begierde über die Vernunft herrschte, lehnten die Thiere sich gegen ihn auf, und er musste die Erde bebauen. Der anmuthigen Rose wurden nun die Dornen beigefügt, die uns an den Sündenfall erinnern sollen. Einige halten die Erde für rund, Andere für einen Kegel. Sie hängt in der Mitte des Himmels wie ein Punkt. Einst wird sie verwandelt werden und dann unvergänglich sein (Kap. 10).

Das Paradies lag im Osten, über der Erde, von der feinsten Luft umgeben, in ewigem Frühling, mit süssestem Duft und in unglaublicher Schönheit, ein göttlicher Ort, würdig des Menschen, als des Ebenbildes Gottes.

Der Baum der Erkenntniss wurde so genannt entweder wegen der Prüfung der Menschen, oder weil er demjenigen, der davon ass, die Kraft verlieh, seine eigene Natur zu erkennen. Nur Vollkommenen ist diese Erkenntniss nützlich, und um den Menschen von Sorgen und ängstlicher Fürsorge für sein Leben zu bewahren, verbot ihm Gott, von den Früchten jenes Baumes zu essen. Als darum Adam gegen das Gebot gehandelt, erkannte er seine Nacktheit. Von Scham frei zu sein, war nur dem begierdelosen Menschen gegeben. Der Baum des Lebens verlieh entweder das Leben, oder es konnten nur diejenigen davon essen, die des Lebens würdig und dem Tode nicht unterworfen waren.

Einige halten das Paradies für real, Andere sprechen ihm nur eine geistige Existenz zu. Es war aber beides zugleich. Das geistige Paradies bestand in der göttlichen Gnade und in dem Schauen Gottes, welches den süssesten Genuss gewährte. Dies bedeutete auch das Essen vom Baume des Lebens und von allen Bäumen des Paradieses. Es kann hierdurch auch versinnbildet worden sein die aus der Schöpfung gewonnene Gotteserkenntniss. Die höchste Erkenntniss ist freilich die des eigenen Wesens. Aber diese sollte Adam vorenthalten werden wegen seiner Jugend. Vielleicht aber ist der Baum der Erkenntniss auch so zu deuten, dass, während die Frucht aller übrigen Bäume den Menschen zu Gott emporführte, die seinige, sinnlich angenehm, ihn verschlechterte. Die materielle Frucht macht den Verdauungsprozess durch; hiermit aber ist die Vergänglichkeit und Sterblichkeit gegeben. (Kap. 11.)

Gregor der Theologe meint, es habe sich geziemt, dass Gott eine aus dem Sinnlichen und Geistigen gemischte Natur erschaffen. Aber dieses sich Ziemen ist nichts Anderes als das Wollen des Schöpfers. Nach seinem Bilde schuf er den Menschen, heisst: mit Vernunft und Freiheit begabt; nach seinem Gleichniss heisst: mit Tugend ausgestattet. Dass die Seele vor dem Körper erschaffen worden, ist eine wahnsinnige Lehre des Origenes. Der Mensch, mit allen Vollkommenheiten geschmückt, erschien himmlisch und irdisch

zugleich. Mit Geist war er begabt aus Gnade, mit Fleisch, damit er daran gestraft werde, wenn er sich überhebe. Der Vergottung war er fähig, durch Erleuchtung nämlich, nicht durch Verwandlung in das göttliche Wesen. Das Sündigen lag nicht in der Natur des Menschen, war aber durch seine Freiheit möglich gemacht, während der Mensch anderseits mit der göttlichen Gnade im Guten verharren und zunehmen konnte. Die Seele bedient sich des Leibes als ihres Organes und verleiht ihm Leben, Wachsthum und Zeugungskraft. Der Geist (νοῦς) existirt nicht neben der Seele als ein zweites Prinzip, sondern ist ihr reinster Theil. Wie das Auge im Körper ist, so ist der Geist (νοῦς) in der Seele (ψυχή). Die Seele ist frei und auch veränderlich, weil erschaffen. Alles dies hat sie von Natur durch die Gnade des Schöpfers empfangen. Gott allein ist unkörperlich von Natur; die Engel, Dämonen und Menschenseelen sind dies nur aus Gnade und im Verhältniss zu der crassen Materie.

Wie jeder Körper aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, so der animalische Leib aus den vier Flüssigkeiten. Aus den Elementen entstehen die Früchte, aus diesen jene vier Flüssigkeiten, aus diesen der Leib. Bei der Auflösung vollzieht sich der Prozess rückwärts. Der Mensch hat Theil an der unbeseelten Natur durch seinen Körper, insbesondere noch am Pflanzenleben durch Ernährung, Wachsthum und Zeugung; an der thierischen Natur durch Zorn und Begierde, durch die Sinnesthätigkeit und Bewegung; an der Natur der körperlosen, denkenden Wesen durch das Denkvermögen und die Tugenden, deren oberste die Frömmigkeit ist. In Folge dessen ist der Mensch die Welt im Kleinen (μικρὸς κόσμος). Der Körper unterliegt dem Hinschwinden und der Veränderung. Das Hinschwindende wird durch Neues wiederersetzt; daher Hunger und Durst. Ausserdem ist noch zu bemerken die Scheidung der vier Flüssigkeiten von einander und die Trennung in Materie und Form.

Der Seele allein eigen ist das Denken und die Frömmigkeit. Die übrigen Tugenden sind der Seele und dem Körper gemeinsam, insoweit die Seele sich dabei des Körpers

bedient. Die Seelenkräfte zerfallen in vernünftige und vernunftlose; letztere wieder in solche, die der Vernunft gehorchen, und die ihr nicht gehorchen. Nicht von der Vernunft beherrscht werden die animalischen und vegetativen Kräfte. Ihr unterworfen sind Zorn und Begierde. Diese (παθητικὸν καὶ ὀρεκτικόν) bilden den vernunftlosen Theil der Seele (ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς). Das Leben wird erhalten durch die Nahrung, die sich in die Flüssigkeiten umwandelt, während das Ueberflüssige ausgeschieden wird. — Bezüglich des vernunftlosen Theiles der Seele ist zu bemerken: Das erwartete Gute erzeugt Begierde, das gegenwärtige Gute Genuss; das erwartete Böse Furcht, das gegenwärtige Trauer. (Kap. 12.)

Die Genüsse (ἡδοναί) sind theils geistig, theils körperlich; letztere sind Seele und Körper gemeinsam, wesshalb es eigentlich körperliche Genüsse nicht gibt. Einige sinnliche Genüsse, wie Essen, sind unentbehrlich, andere, wie die geschlechtlichen, nicht. Ausserdem gibt es unnatürliche Genüsse, wie Trunksucht und dergleichen. Wer Gott gefallen will, muss nur dem Unentbehrlichen nachtrachten, das Entbehrliche, aber Natürliche erst an letzter Stelle und in geziemender Weise suchen, des Unnatürlichen sich endlich ganz enthalten. (Kap. 13.)

In Kap. 14—16 verbreitet sich der Verfasser über die Begriffe Trauer, Furcht, Zorn und Rache.

Die Einbildungskraft (φανταστικόν) ist ein Vermögen des vernunftlosen Theiles der Seele, durch die Sinnesorgane wirksam, auch Empfindung (αἴσθησις) genannt. φαντασία ist die Thätigkeit dieses Vermögens, φάντασμα ist diese Thätigkeit, ohne dass sie sich auf ein wirkliches Subject erstreckt. Das Organ dieses Vermögens ist die vordere Gehirnhöhle. (Kap. 17.)

Sinne nennt man die Seelenkräfte, die materiellen Dinge wahrzunehmen. Es gibt fünf Sinne. Die Organe des Gesichtssinnes sind die Gehirnnerven und die Augen; das Organ des Gehörs die weichen Gehirnnerven und die Ohren. Der Affe und der Mensch allein haben unbewegliche Ohren.

Die Nase führt den Geruch zum Gehirn; dieser Sinn hat seinen Sitz am Ende der vorderen Gehirnhöhle. Das Organ des Geschmacksinnes ist die Zunge, namentlich deren Spitze, und der Gaumen, wo vom Gehirn her die Nerven sich ausdehnen und dem ihnen vorstehenden Seelentheile die Empfindung mittheilen. Das Gefühl beruht auf den vom Gehirn durch den ganzen Körper laufenden Nerven. Alle Sinne sind doppelt, selbst die Zunge, wie sich deutlich an der Schlange erkennen lässt. (Kap. 18.)

Die Denkfähigkeit umfasst auch die Willensentschliessungen, also auch die Tugenden. Durch diese Fähigkeit wird uns vermittelst des Schlafes auch Zukünftiges mitgetheilt, und dies halten die Pythagoreer, den Hebräern folgend, für die einzig wahre Mantik. Das Organ des Denkens ist die mittlere Gehirnhöhle und der seelische Geist (ψυχικὸν πνεῦμα), der dort wohnt. (Kap. 19.)

Erinnerung ist das von einem Sinne und einer Handlung des Geistes zurückgelassene Bild. Das Sinnliche prägt sich unmittelbar dem Gedächtnisse ein, das Gedachte nur, wenn wir es uns durch Lernen angeeignet haben. Die Einbildungskraft überliefert das sinnlich Wahrgenommene der Vernunft, und diese dasselbe durchdacht dem Gedächtniss. Der Sitz des Gedächtnisses ist die hintere Gehirnhöhle und der in ihr vorhandene seelische Geist (ψυχικὸν πνεῦμα). (Kap. 20.)

Zu dem Sprechvermögen der Seele (λογικὸν τῆς ψυχῆς) gehört ein Doppeltes: das innerliche Wort (λόγος ἐνδιαθετός), d. i. der Gedanke, und das gesprochene (λόγος προφορικός). (Kap. 21.)

Leidenschaft ist die empfundene Bewegung der Begierde in Folge der Vorstellung von etwas Gutem oder Bösem. Handlung (ἐνέργεια) ist die thätige Bewegung. Eine solche Bewegung ist der Natur gemäss; die, welche von der Leidenschaft ausgeht, der Natur zuwider. Aber nicht jede Bewegung des Leidenschaftsvermögens (παθητικόν) ist schon Leidenschaft, sondern nur die starke, welche sinnlich fühlbar wird. Aus der Wahrnehmung entsteht der fühlbare Eindruck (πάθος), aus diesem die Meinung (δόξα), aus

dieser der sie richtende Gedanke (*διάνοια*). Was dann als richtig befunden wird, ist die Erkenntniss. Man kann sich die Entstehung des Gedankens und des Wortes auch so vorstellen: Die erste Bewegung des Geistes ist das einfache Denken; bleibt dieses, und gibt es der Seele eine bestimmte Gestalt gemäss dem Gedachten, so entsteht die Betrachtung. Bewährt diese sich, so ist es die Einsicht, die dann den Gedanken und das Wort erzeugt.

Wille ist die Kraft, das der Natur Entsprechende zu bewahren, beziehungsweise festzuhalten. Er ist also das vernünftige Begehren dessen, was die Natur ausmacht. Weil die Thiere keine Vernunft haben, haben sie auch keinen Willen. *βούλησις* ist die *θέλησις* auf einen bestimmten Fall bezogen. Der Wille führt durch die Berathschlagung über die Mittel, das Gewollte auszuführen, zur Wahl. Gott besitzt auch Willen, aber nicht eigentlich Wahlvermögen, weil er keiner Berathschlagung bedarf als der Allwissende. Dasselbe gilt von der menschlichen Seele Christi. In Folge der hypostatischen Union war dieselbe allwissend. Christus hatte darum auch kein Wollen, welches sich auf Ueberlegung gründete. Er besass zwar ein menschliches Willensvermögen, aher seine Seele liess etwas dem göttlichen Willen Widerstrebendes nicht zu. Weil in der Gottheit nur Eine Natur besteht, darum auch nur Ein Willensvermögen, und weil die drei Personen nicht getrennt sind, auch nur Ein Gewolltes. Da ebenfalls die Menschen dieselbe Natur haben, so besitzen sie auch Ein Willensvermögen; weil aber die Individuen von einander getrennt sind, gibt es ebenso viele verschiedene menschliche Willen. Wegen seiner Doppelnatur besass Christus zwei verschiedene natürliche Willensvermögen, aber als Ein Wollender wollte er nur Eins. (Kap. 22.)

ἐνέργεια wird unter anderem definirt als die natürliche Kraft und Bewegung eines Wesens. Auf diese Weise ist die *ἐνέργεια* die Vollendung der *δύναμις*. Der Kraft nach (*δυνάμει*) ist Jemand etwas, was noch aus ihm werden kann; der Wirklichkeit nach (*ἐνεργείᾳ*) das, was er in der That ist. (Kap. 23.)

Auch das Unfreiwillige gehört noch in gewissem Sinne zur ἐνέργεια. Handlung (πρᾶξις) ist darum das vernünftige Wirken (ἐνέργεια λογική). Nur dies verdient Lob und Tadel. Was unfreiwillig ist, verdient Verzeihung oder Mitleid. Es geschieht entweder durch Zwang oder durch Unwissenheit; durch Zwang, wenn das Prinzip des widerwilligen Handelns ausser uns liegt; durch Unwissenheit, wenn wir auch nicht einmal den Grund des Geschehenden setzen. Wenn aber Jemand z. B. im Zustand der Trunkenheit aus Unwissenheit einen Mord begeht, so geschieht dies nicht völlig unfreiwillig, weil die Trunkenheit freiwillig war. Zum Freiwilligen gehört also Freiheit von Zwang und Unwissenheit. Zwischen dem Freiwilligen, welches stets mit Freude geschieht, und dem Unfreiwilligen steht noch etwas in der Mitte, was nur freiwillig geschieht um eines andern Zweckes willen. Freiwillig (ἑκούσιος) ist auch, was Kinder und Thiere thun, aber es geschieht nicht aus Wahl. Auch wenn wir im Zorn handeln ohne Ueberlegung, ist es freiwillig, aber nicht aus Wahl. Auch alles für uns Angenehme ist ἑκούσιον, aber nicht aus Wahl, wenn wir es nicht selbst herbeiführen. (Kap. 24.)

Viele sagen, der Grund des Geschehenden sei entweder Gott oder das Schicksal, die Nothwendigkeit, das Glück, der Zufall u. s. w., und leugnen damit den freien Willen des Menschen. Aber dessen Handlungen, namentlich auch die bösen, sind auf jene Gründe nicht zurückzuführen. Er muss also frei sein. Zum Gebrauche der Freiheit besitzt er auch seine Ueberlegungskraft, welche das Vorzüglichste im Menschen ist. (Kap. 25.)

In unserer Gewalt sind also alle unsere Handlungen, welche Lob oder Tadel verdienen, um deretwillen Gesetze und Rathschläge gegeben werden. Die Wahl ist stets in unserer Hand, aber die äussere Handlung wird oft durch die Vorsehung verhindert. (Kap. 26.)

Neben der Vernunft besitzen wir also freien Willen, und dieser ist, weil geschaffen, veränderlich. Das Vernunftvermögen (λογικόν) zerfällt in das betrachtende (θεωρητικόν),

und das handelnde (πρακτικόν). Letzteres ist das berathschlagende (βουλευτικόν), welches den Handlungen den richtigen Weg vorzeichnet. Das betrachtende Vernunftvermögen nennt man νοῦς oder σοφία, das handelnde λόγος oder φρόνησις. (Kap. 27.)

Einiges von dem, was nicht in unserer Macht steht, hat wenigstens seinen Grund in unserem freien Willen. So die göttliche Belohnung und Bestrafung unserer Handlungen. Anderes beruht gänzlich auf dem Willen Gottes. Der letzte Grund von Allem ist Gott. Das Verderben aber wurde eingeführt durch unsere Schlechtigkeit, theils zur Strafe für uns, theils zum Nutzen. Durch Adam kamen der Tod und die anderen Uebel in die Welt. Ausser der Sünde aber ist Alles auf Gott zurückzuführen; auch die ewige Seligkeit derer, welche die Reinheit der Natur (τὸ κατὰ φύσιν) bewahren. (Kap. 28.)

Die Vorsehung ist der göttliche Wille, durch den in passender Weise Alles regiert wird, wie auch durch denselben Willen Alles erschaffen wurde. Er machte Alles was er wollte (Ps. 135, 6), und Niemand widersteht seinem Willen (Röm. 9, 19). Er wollte, dass Alles werde, und es ward; er will, dass Alles bestehe, und Alles, was er will, geschieht. Die Vorsehung gründet sich auf die Güte und Weisheit Gottes. Wir sollen darum alle Werke der Vorsehung preisen, nicht über dieselben nachgrübeln, wenn sie auch Vielen ungerecht erscheinen. Alles dies gilt aber nur von dem, was nicht in unserer Gewalt steht. Dasjenige, was in unserer Gewalt steht, ist nicht Sache der Vorsehung, sondern unseres freien Willens.

Was der göttlichen Vorsehung untersteht, beruht theils auf dem Wohlgefallen, theils auf der Zulassung Gottes. Zu Ersterem gehört alles Gute. Von Gott zugelassen wird Böses, um Gutes dadurch zu erreichen. Ungeachtet unserer freien Wahl ist das Gute, das wir thun, der Mitwirkung Gottes zuzuschreiben, der nach seinem Vorauswissen in gerechter Weise mit denen mitwirkt, welche mit richtigem Gewissen das Gute erwählen. Das Schlechte aber geschieht

dadurch, dass er wieder nach seinem Vorauswissen in gerechter Weise den Menschen verlässt. Gott verlässt den Menschen theils zu dessen Erziehung, theils zu dessen gänzlicher Verwerfung. Letztere tritt ein, wenn der Mensch nach Erschöpfung aller Mittel halsstarrig und unheilbar bleibt, wie Judas. Gott will zunächst das Heil Aller (1 Tim. 2, 4); denn dazu schuf er uns. Den Sünder aber straft er, weil er gerecht ist. Das ist der erste Wille Gottes (*προηγούμενον θέλημα*), sein eigenes Wohlgefallen; der zweite, nachfolgende Wille (*δεύτερον, ἑπόμενον θέλημα*) und die Zulassung des Bösen gründet sich auf uns. Mit dem ersten, vorhergehenden Willen will Gott unser Gutes; unser Böses lässt er nur zu, er will es nicht einmal mit dem nachfolgenden Willen. (Kap. 29.)

Gott weiss Alles vorher, aber er bestimmt nicht Alles vorher, z. B. das nicht, was in unserer Gewalt ist. Denn weder will er das Böse, noch erzwingt er das Gute. Daher macht der göttliche Befehl verbunden mit dem Vorherwissen die göttliche Vorherbestimmung aus. Gott hat die Tugend in unsere Natur gelegt; er ist Ursache und Anfang von allem Guten, und ohne seine Hülfe und Mitwirkung können wir nichts Gutes wollen und thun. Unsere Sache aber ist es, bei der Tugend zu verharren und Gott zu folgen, der uns zu ihr beruft, oder aber von der Tugend abzufallen und dem Teufel zu folgen, der uns, ohne Zwang, zum Bösen beruft. Das Böse ist nichts Anderes als das Aufhören des Guten, wie die Finsterniss das Aufhören des Lichtes ist. So lange wir der Natur nach leben, bleiben wir bei der Tugend; sobald wir davon ablassen und gegen die Natur handeln, sind wir böse. Bekehrung (*μετάνοια*) ist die Rückkehr vom Teufel zu Gott, zu einem Leben der Natur gemäss, durch Selbstüberwindung und Mühen (*δι' ἀσκήσεως καὶ πόνων*).

So schuf Gott den Menschen, männlich, indem er ihm seine Gnaden verlieh und ihn in Gemeinschaft mit sich setzte. Da Gott seinen Fall voraussah, schuf er ihm das Weib zur Fortpflanzung. Das leibliche und das geistige

Paradies bildeten seinen Wohnort; durch letzteres hatte er Umgang mit den Engeln und genoss die Anschauung Gottes. Ewig sollte er leben, wenn er das Gebot hielt. Wenn er aber die Vernunft dem Körper unterordnete und den Lüsten des Körpers nachging, sollte er dem Tode verfallen und einem elenden Leben. Ohne vorhergegangene Prüfung sollte er nicht unsterblich sein, damit er nicht in Stolz und dem Gericht verfiele, welches über den Teufel erging. Weil dieser unsterblich war, fehlte ihm die Möglichkeit der Busse, wie auch die Engel, durch die göttliche Gnade gefestigt, jetzt nicht mehr sündigen können. Zwischen Gott und die Materie gestellt, sollte der Mensch seine natürliche Verwandtschaft mit den geschaffenen Dingen aufgeben und mit Gott auf's engste verbunden und dadurch unbeweglich fest im Guten werden. Durch die Sünde aber zu der Materie hingewendet und seinen Geist von Gott abziehend, sollte er sterblich werden, der Ehe und der fortgesetzten Geburt bedürftig. An das Leben sich anklammernd sollte er das Angenehme begehren, als ob dies das Leben erhielte, und darum diejenigen, die ihm dasselbe entreissen wollten, hartnäckig hassen. So sollte seine Sehnsucht von Gott auf die Materie, sein Zorn von dem Feinde unseres Heiles auf seine Genossen übertragen werden. Der Mensch wurde von dem Neide des Satan überwunden, der uns wegen seines eigenen Falles jene Güter missgönnte. Durch die Hoffnung, göttlich zu werden, verführte er den Adam. (Kap. 30.)

§ 3.

Fortsetzung. Drittes Buch.

Nun war der Mensch von der Gnade entblösst und den Härten des Lebens überantwortet, welche die Feigenblätter darstellen, und mit Sterblichkeit und dem grob materiellen Fleische umgeben, was die Röcke aus Fellen bedeuten. Aus dem Paradiese wurde er vertrieben. Alles folgende Elend diente nun dazu, die den Menschen knechtende Sünde zu vernichten. Weil durch die Sünde der Tod gekommen, musste der Erlöser sündelos sein, und zur Wiederherstellung

der Natur der Weg der Tugend durch die That gelehrt werden, damit der Mensch wieder das ewige Leben erlange. Solches geschah durch die Menschwerdung des Logos aus der heiligen Jungfrau. (Kap. 1.)

Als Maria dem die Geburt des Messias verkündigenden Engel ihre Zustimmung gab, kam der h. Geist über sie, sie reinigend und ihr Kraft verleihend, den Logos aufzunehmen und zu gebären. Dann überschattete sie Gottes Weisheit und Kraft, der Sohn selbst, wie ein göttlicher Same, und bildete sich aus ihrem reinsten Blut ein mit einer vernünftigen Seele beseeltes Fleisch, den Erstling unserer Natur, nicht durch männlichen Samen, sondern schöpferisch durch den h. Geist, indem der Leib mit einem Male ganz vollendet erschien, und der Logos selbst dessen Fürsichsein (*ὑπόστασις*) bildete. Der Logos wurde nicht mit dem bereits als Person existirenden Fleische geeinigt, sondern hat sich aus der Jungfrau das beseelte Fleisch gebildet, als zu seiner Hypostase gehörend. Sobald das Fleisch also existirte, existirte es als das Fleisch des Logos. Darum sprechen wir nicht von einem vergöttlichten Menschen, sondern von einem menschgewordenen Gott. Auf diese Weise war die Menschwerdung keine scheinbare, und bestand auch nicht in der Vermischung oder Veränderung der Naturen. (Kap. 2).

Christus ist also vollkommen Gott und Mensch, keine aus beiden Naturen gemischte, neue Natur. Denn da er gleichwesentlich ist mit dem Vater, so müsste dieser dann auch eine solche gemischte Natur sein. Der Name Christus ist vielmehr nicht die Bezeichnung einer neuen Natur, sondern einer Person. Eine Natur kann nicht zugleich sterblich und unsterblich, endlich und unendlich sein, u. s. w. Entweder müssen die Monophysiten die Menschwerdung zu einer blossen Fiction verflüchtigen, oder aber Christus mit Nestorius für einen blossen Menschen ansehen. Sie nehmen Natur und Person für identisch. Wenn wir dem Menschen Eine Natur zuschreiben, so ziehen wir dabei die Verschiedenheit von Leib und Seele nicht in Betracht. Jedes

menschliche Individuum hat zwei Naturen, die der Seele und die des Leibes. Christus ist kein Individuum, weil es nicht viele Christus gibt. Die beiden Naturen sind in ihm nicht vermischt, aber auch nicht getrennt, sondern persönlich geeint, indem Gottheit und Menschheit zu derselben zusammengesetzten Person des Sohnes Gottes gehören. Der Logos eignete sich das Menschliche an, denn sein sind die Eigenschaften seines heiligen Fleisches, und dem Fleische verleiht er seine Eigenschaften, in Folge der gegenseitigen Durchdringung (περιχώρησις) der Naturen. Darum heisst es: Der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt worden, und: Der Menschensohn befand sich schon vor seinem Leiden im Himmel. Seine zusammengesetzte Person unterscheidet sich sowohl von dem Wesen des Vaters und des h. Geistes als von dem unsrigen, während seine göttliche Natur gleichwesentlich ist mit der des Vaters und des Geistes, seine menschliche aber gleichwesentlich mit der unsrigen. (Kap. 3.)

Von Christus sagen wir bald Göttliches, bald Menschliches aus. Wenn wir seine Gottheit meinen, behaupten wir von ihr nichts Menschliches, und umgekehrt. Auf seine Person aber übertragen wir die Eigenschaften beider Naturen. Darum wird er der leidende Gott und der gekreuzigte Herr der Herrlichkeit genannt, nicht als Gott, sondern insofern er auch Mensch ist. Und umgekehrt. Das ist die gegenseitige Mittheilung (τρόπος τῆς ἀντιδόσεως), indem die eine Natur der andern das Ihrige mittheilt wegen der gegenseitigen Durchdringung der Naturen. (Kap. 4.)

Wie in der Trinität die Personen unvermischt und ungetrennt in demselben Wesen bestehen, so in Christus die beiden Naturen. Obgleich sie in einander wohnen, verwandeln sie sich doch nicht in einander. (Kap. 5.)

Verschiedene Personen unterscheiden sich nicht durch das Wesen, sondern durch die Accidentien. Wie jede göttliche Person das ganze göttliche Wesen besitzt, so besitzt Christus die ganze Gottheit und die ganze Menschheit. Die Menschwerdung ist nicht so zu verstehen, als ob die Trinität sich mit jedem Menschen verbunden hätte. Wohl aber

hat die Gottheit ganz die ganze Menschennatur angenommen, weil, was nicht von ihr angenommen worden, auch nicht geheilt worden wäre. Der Logos ward mit dem Fleische verbunden durch den Geist (νοῦς), der zwischen der Reinheit Gottes und der Materialität (παχύτης) des Fleisches steht. Der Geist ist der Beherrscher (ἡγεμονικόν) der Seele und des Fleisches. Er ist der reinste Theil der Seele. Seinerseits wird er von Gott beherrscht. Da nun der Geist Christi von dem ihn Beherrschenden durchdrungen wird, so offenbart derselbe seine eigene Herrschaft. Er thut nämlich das, was der göttliche Wille will. Der Geist und das Fleisch Christi waren der Sitz der Gottheit, freilich nicht äusserlich oder körperlich. (Kap. 6.)

Die Durchdringung der beiden Naturen in Christus geht von der göttlichen aus, denn diese durchdringt Alles, während sie von nichts durchdrungen wird. Sie theilte ihre Eigenschaften dem Fleische mit, während sie selbst der Leidensfähigkeit des Fleisches unzugänglich blieb. Wenn die Sonne uns ihre Kraft verleiht, ohne an der unsrigen Theil zu nehmen, so kann dies um so viel mehr der Herr und Schöpfer der Sonne. (Kap. 7).

Bei den menschlichen Individuen können nur die Personen gezählt werden, weil die Natur dieselbe ist. So werden auch die Naturen in Christus hinsichtlich ihrer Vereinigung nicht gezählt; denn es gibt in ihm keine zwei für sich seiende Naturen. Mit Bezug auf ihre Unterscheidung aber werden sie gezählt. Christi Fleisch ist anzubeten, weil es angebetet wird in der Persönlichkeit des Logos, die zugleich die seinige ist. (Kap. 8.)

Jede Natur muss zwar eine Hypostase haben. Aber bei verbundenen Naturen bedarf nicht jede von ihnen ihrer eigenen Hypostase. (Kap. 9.)

Petrus Gnapheus hat durch den Zusatz zu dem Trisagion: „Der Du für uns gekreuzigt worden“ entweder den Gekreuzigten von dem Sohne unterschieden und so vier Personen in die Trinität eingeführt, oder aber die ganze Trinität dem Leiden unterworfen. Wir bleiben dagegen bei der

ursprünglichen Form des Trisagion, welches Engel einen Knaben lehrten, um grosse Unglücksfälle abzuwenden, und welches durch das Concil von Chalcedon bestätigt wurde. (Kap. 10.)

Der Logos nahm nicht in abstracto die Menschennatur an, sondern eine wirkliche und specielle, die aber nicht vor der Incarnation persönlich existirte. (Kap. 11.)

Maria ist Gottesgebärerin, nicht als ob sie die Mutter der göttlichen Natur wäre, sondern weil der Logos sich aus ihr mit Fleisch umkleidete, nicht aber durch sie wie durch einen Kanal hindurchging. Wir nennen sie nicht Christusgebärerin wegen des Nestorius, der in Christus bloss einen gotterfüllten Menschen (θεοφόρος) erkannte statt des menschgewordenen Gottes. (Kap. 12.)

Christus hat in Folge der beiden Naturen auch zwei Willen und menschliche Weisheit und Erkenntniss (Kap. 13).

Aber weil er nur Eine Person war, darum war er auch nur Ein Handelnder, aber zugleich auf göttliche und menschliche Weise. Wenn er z. B. verborgen bleiben wollte, aber nicht konnte (Mark. 7, 24), so war dies der menschliche Wille, weil der göttliche Wille Alles vermochte, u. s. w. Gehorsam bis zum Tode war er gleichfalls mit dem menschlichen Willen. Seinem Wesen nach ist der Wille frei; aber bei dem Menschen ist die Freiheit beschränkt durch die Last des Körpers und die Angriffe des Teufels. Durch Adam ist unser Wille zuerst leidend geworden. Hätte der Logos nicht einen menschlichen Willen angenommen, so wären wir nicht von der Sünde frei geworden. Wenn ferner Gott den menschlichen Willen erschaffen, ihn aber nicht angenommen hätte, so hätte er damit entweder sein eigenes Werk verschmäht oder uns eine vollkommene Heilung vorenthalten. In jedem Falle aber hätte er sich so als leidend erwiesen. Die beiden Willen sind nicht wie die beiden Naturen zu Einer Person vereinigt, ebenso wenig wie die sonstigen Eigenthümlichkeiten der Naturen, sondern nur die Naturen selbst. Bei Christus bedurfte die menschliche Natur keine Ueberlegung und Auswahl, weil er als Gott allwissend war.

Die Tugenden sind etwas Natürliches und wohnen Jedem von Natur inne, wenn auch nicht Jeder sie übt. Wir sind nämlich durch die Sünde (Adams) aus dem der Natur gemässen Zustande in einem naturwidrigen gerathen. Der Herr führt uns aber wieder zu jenem Zustande, d. i. zu seiner Ebenbildlichkeit zurück. Die ascetischen Uebungen wurden nicht ersonnen, um die Tugend von aussen her bei uns einzuführen, sondern um die von aussen eingeführte, naturwidrige Schlechtigkeit zu vertreiben, wie das Eisen, vom Rost gereinigt, seinen ursprünglichen Glanz wiedererhält. (Kap. 14.)

Die Wundermacht gehörte zu der göttlichen Natur Christi, aber offenbarte sich durch sein menschliches Handeln, wie Sprechen u. s. w. Der menschliche Wille ward von dem göttlichen durchdrungen, aber nicht verändert. Die Zweiheit der Willen folgt aus der Zweiheit der Naturen, indem zu jeder Natur der betreffende Wille gehört. So auch die h. Schrift und die Väter. In der Trinität verhält es sich ebenso. Das Eine Wesen, wenngleich in drei Personen, besitzt nur Einen Willen. Christus schreibt sich den Willen des Vaters zu; wären sein göttlicher und sein menschlicher Wille mit einander vermischt, so besässe er entweder nicht des Vaters Willen, oder dieser müsste auch einen ebenso gemischten haben. Wollte man behaupten, jeder Wille erfordere eine Person für sich, so sagen wir umgekehrt: dann würde auch jede Person einen Willen nothwendig machen. Dann gäbe es also in der Trinität entweder drei Willen, oder nur Eine Person. Die Väter aber lehren, dass der Wille zum Wesen gehört. Auch würde ein gemischter Wille eine gemischte Person erfordern. Wäre wegen der Einheit der Person auch nur Ein Wille vorhanden, so folgte hieraus weiter auch die Einheit der Natur. Denn der Wille gehört zur Natur. Mit Einem Willen vermag Niemand zugleich Wunder zu thun und zu leiden.

Dem leidenden Fleisch war die Gottheit verbunden und machte dessen Leiden heilswirkend. Die Gottheit verlieh dem Fleisch ihre Eigenschaften, blieb aber selbst dem Lei-

den unzugänglich. Nicht wie die Gottheit durch das Fleisch thätig war, litt das Fleisch durch die Gottheit. Das Fleisch war das Organ der Gottheit. Alle Handlungen der Einen Person bestanden in beiden Formen, und aus der Beschaffenheit einer jeden ist zu entnehmen, welcher Form sie angehört. Jede Natur aber handelt in der Einen Person in Verbindung mit der andern Natur. Nicht in rein menschlicher Weise that er das Menschliche, weil er zugleich Gott war, und das Göttliche (z. B. die Wunderwerke) übte er durch Zuhülfenahme des Menschlichen. Wenn die Monotheleten sagen, Christus habe nur Einen Willen, den göttlichen, da der menschliche Wille kein Wille, sondern ein passives Verhalten (πάθος) sei, zum Unterschied von dem göttlichen, so lässt sich erwidern: dann müsste auch jeder Mensch schlecht sein, um sich von dem guten Gott zu unterscheiden. (Kap. 15.)

Nach Wiederholungen von früher Gesagtem in Kap. 16 bezieht sich Kap. 17 der Verfasser auf Gregor von Nazianz mit der Lehre, dass auch das Fleisch Christi vergöttlicht, Gott gleich und Gott geworden sei (τεθέωται, ὁμόθεος, θεός), ohne dass jedoch in Folge der Durchdringung mit der Gottheit das Fleisch seine eigene Natur verloren hätte. Es wirkte nur Göttliches dadurch, dass die Gottheit durch es wirkte, wie das Glüheisen nicht brennt kraft seiner Natur, sondern weil es diese Kraft vom Feuer empfing.

Gott wollte den Menschen aus der Tyrannei des Satan befreien. Dieser aber hätte Ursache gehabt, sich zu beklagen, wenn dies durch Gewalt geschehen wäre, weil er den Menschen überwunden hatte. Darum wurde Gott Mensch, um den Menschen wieder als Sieger über den Teufel erscheinen zu lassen. Darum nahm Gott den ganzen Menschen an, selbst den der Sünde unterworfenen Theil desselben, um ihn ganz zu retten. Der Geist (νοῦς) steht in der Mitte zwischen Gott und dem Fleische, das Ebenbild jenes und der Beiwohner (σύνοικος) dieses. So wird der [menschliche] Geist dem [göttlichen] Geiste vermischt (μίγνυται) und steht in der Mitte zwischen der Reinheit Gottes und der Materialität

des Fleisches. Der menschliche Wille war dem göttlichen Willen untergeordnet und richtete sich in seinem Handeln und Leiden nach ihm. Dem Tode unterzog er sich freiwillig, um uns von der Todesfurcht zu befreien. Nicht mein Wille, d. i. mein menschlicher, geschehe, so betete er, sondern der Deinige, das ist der göttliche. (Kap. 18.)

Wenn der Areopagite von einer gottmenschlichen ἐνέργεια in Christus spricht, so meint er damit nur die Einheitlichkeit der Willensäusserung, indem an der göttlichen Willensfähigkeit der menschliche Wille Theil nimmt und umgekehrt. Der [menschliche] Geist Christi weiss, dass er der Geist Gottes ist und von allen Creaturen angebetet wird. Er nimmt Theil an dem wirkenden, Alles regierenden göttlichen Logos, denkend und erkennend nicht als ein einfacher Mensch, sondern als mit Gott persönlich vereint, als Geist Gottes. (Kap. 19.)

Nur die Sünde nahm er nicht an, welche dem Menschen nicht natürlich ist, sondern durch den Satan in dem freien Willen des Menschen hervorgebracht wird. Die Versuchung war bei Christus wie bei Adam keine innerliche, sondern trat von aussen an ihn heran; sie wurde überwunden, damit auch unsere Versuchungen uns leicht überwindlich würden und der neue Adam den alten rette. Unsere Leidensfähigkeiten waren Christus natürlich, aber auch zugleich übernatürlich, sofern sie bei ihm ganz freiwillig waren. (Kap. 20.)

In Folge der hypostatischen Union wusste die menschliche Seele Christi das Zukünftige und war mit Wundermacht ausgerüstet. Von Dienstbarkeit und Unwissenheit kann darum bei ihm keine Rede sein. (Kap. 21.)

Das Wachsen in der Weisheit ist bei ihm zu verstehen von dem immer mehr Offenbarwerden der in ihm wohnenden Weisheit. Ein wirkliches Wachsthum in der Weisheit können nur die Nestorianer von ihm behaupten. Alle Weisheit und Gnade musste sein Fleisch von Anfang an besitzen wegen der persönlichen Einheit mit dem Logos. (Kap. 22.)

Die natürliche Furcht als Liebe zum Leben hatte auch Christus, doch nur als eine freiwillige und vernünftige,

darum nur in der Zeit des Leidens, nicht auf Grund von Misstrauen, irrigem Denken u. s. w. (Kap. 23.)

Er betete, um uns ein Beispiel zu geben und um den Vater als Prinzip und Grund seines Daseins zu bezeichnen, u. s. w. „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ sagte er in unserem Namen. Wir waren die Verlassenen; er ist niemals von seiner eigenen göttlichen Natur verlassen gewesen. (Kap. 24.)

Es gibt eine doppelte Aneignung, die wirkliche, nach der Christus das uns Natürliche annahm, und die stellvertretende, nach der er an unserer Statt den Fluch der Sünde auf sich nahm. (Kap. 25.)

Nur die Menschheit in Christus litt, nicht die Gottheit. Man darf darum nicht einmal sagen, die Gottheit habe gelitten durch das Fleisch, aber wohl: Gott habe gelitten im Fleische. (Kap. 26.)

Weil nicht der Sünde, war er auch nicht dem Tode unterworfen. Er starb freiwillig, indem er sich dem Vater als Sühnopfer für uns darbrachte. Gegen den Vater hatten wir gesündigt, ihm war darum der Lösepreis zu bezahlen, damit wir von der Verdammniss befreit würden. Nicht dem Satan wurde das Blut des Herrn geopfert. Bei dem Tode Christi, der den Leib verzehrte, wurde der Tod durch den Speer der Gottheit durchbohrt, und indem er den sündelosen und lebendigmachenden Leib verkostete, ward er selber vernichtet. Nach dem Tode Christi blieb die Gottheit verbunden mit seinem Leibe wie mit seiner Seele ohne Theilung der Person, Leib und Seele blieben darum auch trotz der räumlichen Trennung mit einander persönlich geeint. (Kap. 27.)

Der Leib Christi war zwar todesfähig, aber nicht in dem Sinne verweslich, als ob er in seine Elemente hätte aufgelöst werden können. Unserem Leibe erwarb Christus die Unvergänglichkeit durch seine eigene, da er der Erstling war. (Kap. 28.)

Christi Seele ging in die Unterwelt ein, um denen, die unter der Erde in Finsterniss und Todesschatten sassen,

wenn sie glaubten, Heil zu bringen, die Ungläubigen aber auch dort ihres Unglaubens zu überführen. Von den Todten auferstehend, zeigte er auch uns den Weg zur Auferstehung. (Kap. 29.)

§ 4.

Fortsetzung. Viertes Buch.

Nach der Auferstehung hatte Christus keine natürlichen Bedürfnisse mehr. Er ass nur, um zu zeigen, dass er lebe. Im Himmel besorgt er nun mit göttlichem und menschlichem Willen unser Heil, mit letzterm, indem er das, was er auf Erden für uns gethan, überdenkt und weiss, dass er von aller Creatur angebetet wird, da seine Seele die Seele Gottes ist. (Kap. 1.)

Er sitzt leiblich zur Rechten des Vaters, aber die Rechte des Vaters ist die göttliche Ehre und Herrlichkeit, an der er nun leiblich Theil nimmt. Mit einer und derselben Anbetung wird er sammt seinem Fleische von aller Creatur angebetet. (Kap. 2.)

Wenn man das bloss Gedachte von dem Wirklichen unterscheidet, so ist der Leib Christi an sich nicht anzubeten, weil geschaffen. Mit dem Logos verbunden, wird er aber in diesem angebetet. (Kap. 3.)

Um seine Eigenthümlichkeit beizubehalten, wurde gerade der Sohn Gottes Menschensohn. Dies geschah, um dem Menschen wiederzugeben, was er ursprünglich gehabt. Nach seinem Bilde hatte Gott ihn geschaffen, d. i. vernünftig und frei, und nach seiner Aehnlichkeit, d. i. mit allen der menschlichen Natur zukommenden Tugenden. Dazu gehören Weisheit, Freiheit von Sorgen, von der Sünde u. s. w. So liess Gott den Menschen an seinem eigenen Wesen Theil nehmen. Durch die Sünde verloren wir das göttliche Ebenbild. Nun nahm er selbst an unserer verschlechterten Natur Theil, um sein Bild und seine Aehnlichkeit in uns wieder zu erneuern, um uns die Tugend zu lehren, die er uns durch sich leicht machte, und durch die Mittheilung des Lebens uns vom Verderben zu befreien, ausrüstend gegen

den Satan. Der Dämonendienst ist jetzt zu Ende, und das neue Leben der Gnade blüht. (Kap. 4.)

Unter Wiederholungen aus der christologischen Lehre (Kap. 5—8) bemerkt der Verfasser insbesondere gegen Origenes, es gehöre zu dessen wahnwitzigen Ideen, dass die Seele Christi bereits vor der Menschwerdung mit der Gottheit verbunden gewesen sei.

Mit Kap. 9 geht Johannes über zu der Lehre von der Taufe. Eine Wiederholung der Taufe wäre nach Hebr. 6, 4 eine neue Kreuzigung Christi. Die Taufe geschieht nicht auf den Namen Christi, sondern der Trinität. Das dreimalige Untertauchen bezeichnet die drei Tage, welche Christus im Grabe verbrachte. Aus seiner Seitenwunde ergoss sich die Quelle der Verzeihung, das Wasser zur Wiedergeburt und zur Abwaschung der Sünde und des Verderbens, und das Blut als der Trank, der das ewige Leben brachte. Durch Wasser und Geist sollen wir wiedergeboren werden, indem durch Gebet der h. Geist auf das Wasser herabkömmt. Weil wir aus Leib und Seele bestehen, haben wir eine doppelte Reinigung. Der h. Geist stellt in uns das Bild und die Aehnlichkeit mit Gott wieder her; durch die Gnade des Geistes reinigt das Wasser unsern Leib von der Sünde und befreit ihn vom Verderben, indem das Wasser den Tod darstellt, der Geist aber das Pfand des Lebens verleiht. Der Glaube hat die Kraft, dass wir durch den h. Geist Kinder der Adoption und zu dem ursprünglichen Zustande wieder zurückgeführt werden. Nachlassung der Sünden wird durch die Taufe Allen in gleicher Weise zu Theil, die Gnade des h. Geistes aber nur nach Massgabe des Glaubens und der vorhergehenden Reinigung. Wir empfingen in der Taufe den Erstling des h. Geistes, den Anfang eines andern Lebens, die Besiegelung (σφραγίς), das Bewahrungsmittel (φυλακτήριον), die Erleuchtung (φωτισμός). Wir müssen uns dann hüten vor dem Rückfall in die Sünde. Der Glaube ohne die Werke ist todt und umgekehrt. Der wahre Glaube erprobt sich durch die Werke.

Nachdem der Verfasser dann eine Reihe von Vorbildern

für die Taufe aufgeführt, erklärt er die Worte des Täufers über die Feuertaufe Christi von der Ausgiessung der Gnade des h. Geistes über die Apostel oder von der Straftaufe des ewigen Feuers. Als weitere Arten der Taufe kennt er noch die durch Busse und Thränen, und die durch das Martyrium. Oel wird bei der Taufe angewandt, weil sie uns zu Gesalbten (*χριστοί*) macht und uns die Barmherzigkeit Gottes durch den h. Geist verheisst. Der Täufer wurde getauft durch die Handauflegung des Herrn und durch die Vergiessung seines Blutes. Wenn durch die Werke der Glaube der Katechumenen bezeugt ist, darf man die Taufe nicht länger verschieben.

Der Glaube wird durch die Werke vollendet. Wer nicht glaubt gemäss der Ueberlieferung der katholischen Kirche, oder durch schlechte Werke mit dem Teufel Gemeinschaft hat, ist ein Ungläubiger. Die zweite Art des Glaubens ist das Vertrauen, dass wir, was uns verheissen ward und worum wir bitten, auch erlangen. Der erstere Glaube hängt von uns ab; der letztere wird uns vom h. Geiste verliehen. (Kap. 10.)

Das Kreuzzeichen wurde als das Zeichen der Erlösung uns (bei der Taufe) auf die Stirne gedrückt, wie die Israeliten die Beschneidung hatten. Das Kreuz ist zu verehren (*προσκυνητέον*), wie Alles, was mit den Erlösungsthatsachen zusammenhängt: die Nägel, Lanze, Kleider, Krippe u. s. w. Auch Abbildungen des Kreuzes sind zu verehren, aber nicht als ob die Verehrung dem Stoffe gälte, aus dem sie gemacht sind. Ist die Kreuzform zerstört, hört auch die Verehrung auf; sie bezieht sich stets auf Gott zurück. Das erste Vorbild des Kreuzes war der Lebensbaum. Wie das Holz den Tod brachte, geziemte es sich auch, dass an demselben das Leben wieder erworben wurde. (Kap. 11.)

Weil der Mensch aus einer zweifachen Natur besteht, ist unsere Anbetung Gottes auch eine zweifache: eine geistige und eine leibliche; ebenso die Taufe: mit Wasser und Geist; desgleichen unsere Verbindung mit Gott: durch die Sakramente und die Gnade des h. Geistes. Weil Christus das geistige Licht ist, das Paradies im Osten lag u. s. w.,

richten wir uns beim Beten nach Osten. Dies geschieht auch, weil Christus am Kreuze hangend, nach Westen blickte, wir ihm also betend in's Angesicht schauen; ferner, weil er gegen Osten zum Himmel fuhr und ebenso wiederkommen wird. Unter vielen ungeschriebenen Ueberlieferungen der Apostel befindet sich auch die Anordnung, nach Osten gerichtet zu beten. (Kap. 12.)

Gott theilte allen Dingen seine Güte mit, indem er Allem das Sein ist, und Alles in ihm ist in Folge der Schöpfung und Erhaltung. Nachdem Johannes insbesondere die Erschaffung, den Fall und die Erlösung des Menschen, wie oben, auseinandergesetzt, berichtet er ausführlich über die Stiftung der h. Eucharistie. Der Alles konnte, fährt er dann fort, konnte auch das Brod zu seinem Leib und den Wein zu seinem Blut machen. Wie auf sein Wort durch den hinzukommenden Regen die Pflanzen immer fort wachsen, so wirkt durch das Herabkommen des h. Geistes sein Wort: dies ist mein Leib u. s. w. auf diese neue Saat. Wie Alles durch den h. Geist gemacht wurde, so wird auch dieses Geheimniss durch ihn hervorgebracht, welches nur mit dem Glauben erfasst, aber nicht begriffen werden kann. Weil die Menschen beim Baden und Salben Wasser und Oel gebrauchen, verband Christus mit diesen Elementen die Gnade des h. Geistes. Weil die Menschen beim Essen Brod, Wein und Wasser gebrauchen, verband er mit diesen Elementen seine Gottheit, machte Brod zu seinem Leibe, Wein zu seinem Blut, damit wir durch das Natürliche zu dem Uebernatürlichen erhoben würden. Der Leib Christi steigt dabei nicht aus dem Himmel herab, sondern aus Brod und Wein wird Leib und Blut (μεταποιοῦνται). Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist unerforschlich. Wie die Speise sich in den Leib des Essenden verwandelt, ohne dass dadurch ein neuer Leib entsteht, so wird auch das Brod zum Leib Christi gemacht (μεταποιοῦται) in übernatürlicher Weise durch den h. Geist, ohne dass dadurch ein neuer Leib Christi entsteht.

Denen, welche die Eucharistie gläubig und würdig

empfangen, gereicht sie zum Heil und Schutz für Leib und Seele; sonst zum Verderben. Sie ist nicht das Zeichen des Leibes und Blutes Christi, sondern sein vergöttlichter Leib selbst. Denn er sagte nicht: das ist das Zeichen meines Leibes, sondern: das ist mein Leib. Ebenso ist Joh. 6, 54 ff. zu deuten. Darum sollen wir gläubig und mit reinem Herzen hinzutreten, um durch die Theilnahme an demselben vergottet zu werden. Das „Brod der Gemeinschaft" ist nicht blosses Brod, sondern mit der Gottheit verbundenes, wie Kohle kein blosses Holz ist, sondern vom Feuer durchdrungenes; der mit der Gottheit verbundene Leib aber stellt zwei Naturen dar. Die Eucharistie wurde als das reine Opfer von Malachias vorausverkündigt. Sie dient zum Unterhalte unserer Seele und unseres Leibes, ohne in Verwesung überzugehen und als Unrath abgesondert zu werden, sondern geht in unser Wesen und unsere Erhaltung ein. Sie dient zur Reinigung unserer Seele und zur Bewahrung vor Krankheiten und sonstigen Uebeln. Durch sie gereinigt, werden wir mit dem Leibe und Geiste Christi verbunden und selbst zum (mystischen) Leibe Christi.

Sie ist der Erstling, das zukünftige oder zum Wesen gehörende (ἐπιούσιος) Brod, d. h. die Speise des zukünftigen himmlischen Lebens, oder das Brod, welches zur Erhaltung unseres Wesens (οὐσία) empfangen wird [1]). Das Fleisch Christi ist lebendig machend, weil es aus dem lebendig machenden h. Geist empfangen wurde. Hiermit soll die Natur des Leibes nicht geleugnet, sondern nur die lebendig machende Kraft und Göttlichkeit desselben behauptet werden. Wenn Einige, wie Basilius, die Eucharistie das Bild (ἀντίτυπα) des Leibes und Blutes Christi nennen, so verstehen sie darunter die noch nicht consecrirten Elemente. Theilnahme (μετάληψις) wird sie genannt, weil wir durch sie der

[1]) Das bekanntlich sonst nirgends verkommende ἐπιούσιος hat Johannes dem Gebet des Herrn (Matth. 6, 11. Luk. 11, 3) entnommen und erkennt demselben, wie der Text zeigt, die Möglichkeit einer mehrfachen Deutung zu.

Gottheit Christi theilhaftig werden. Vereinigung (κοινωνία), weil wir an seinem Fleische und seiner Gottheit Theil nehmen und unter einander verbunden werden. Von Häretikern dürfen wir die Eucharistie weder empfangen noch sie ihnen austheilen, weil wir dadurch mit ihnen eine Vereinigung eingingen. Bilder (ἀντίτυπα) des Zukünftigen werden die heiligen Geheimnisse genannt, nicht als wären sie nicht wirklich Leib und Blut, sondern weil wir nur dadurch jetzt der Gottheit Christi theilhaftig werden, dereinst aber durch wirkliche Anschauung. (Kap. 13.)

Maria stammte aus dem Geschlechte Davids; denn gemäss den Evangelisten gehörte Joseph diesem Stamme an, die Männer aber mussten in demselben Stamme heirathen. Die Abweichungen in den Genealogien Christi bei Matthäus und Lukas erklären sich durch die Leviratsehe. Wie Anna im A. T., so empfing auch Anna, die Mutter Maria's, von Natur unfruchtbar, durch Gebet ihre Frucht. Maria als die Mutter des Schöpfers ist die Herrin der Schöpfung. Nach ihrer Geburt im Hause Joachims am Schafthore zu Jerusalem ward sie in den Tempel gebracht. Dort durch den h. Geist ernährt, wächst sie heran in allen Tugenden, zieht ihren Sinn ab von allen fleischlichen Begierden und bleibt Jungfrau an Leib und Seele, wie es sich für Die geziemte, welche Gott empfangen sollte. Wie sie ohne Wollust empfing, so gebar sie auch schmerzlos und ohne Verletzung der körperlichen Jungfrauschaft. Die Empfängniss geschah durch das Ohr, die Geburt nicht durch die Seite, wie Einige fabeln, sondern durch den gewöhnlichen Theil, aber so dass der Gottmensch hervorkam wie durch eine geschlossene Thüre. Auch später ist Maria stets Jungfrau geblieben, wogegen die Bezeichnung Christi als „Erstgeborener“ und die Worte: er erkannte sie nicht, bis sie gebar u. s. w. nichts beweisen. (Kap. 14.)

Auch die Heiligen müssen Götter, Herren und Könige genannt werden, weil sie durch die Beherrschung der Leidenschaften Gott ähnlich geworden sind, ihn in ihr Herz aufgenommen haben, und das aus Gnade wurden, was er

von Natur ist. Darum müssen wir sie verehren; aber diese Verehrung geht auf Gott selbst zurück. Durch den h. Geist wohnt Gott nach 1 Kor. 3, 17. 2 Kor. 3, 17 auch in dem Leibe der Heiligen. Christus hat uns ihre Reliquien als Quellen vieler Wohlthaten überwiesen. Wenn in der Wüste Wasser aus dem Felsen kam, und aus dem Kinnbacken eines Esels, warum sollte dann nicht süsse Salbe aus den Reliquien ausströmen? die Heiligen sind nicht zu den Todten zu rechnen; denn durch ihre Leiber werden noch Wunder verrichtet, Dämonen vertrieben, Kranke geheilt u. s. w. Die Heiligen bitten für uns bei Gott. Sie sind dadurch zu verehren, dass man auf ihren Namen Kirchen errichtet, ihnen Gaben darbringt u. s. w. Wodurch Gott verehrt wird, daran erfreuen sich auch ihre Diener. Darum ehren wir auch sie durch Psalmengesang, Bereuung unserer Sünden und Werke der Barmherzigkeit. Wir sollen ihnen Statuen und Bilder errichten und durch Nachahmung selbst ihre Bilder werden. (Kap. 15.)

Einige beschuldigen uns wegen der Verehrung der Bilder des Götzendienstes. Aber schon Basilius sagt, die Verehrung des Bildes beziehe sich auf das Abgebildete. Gott selbst abzubilden wäre der grösste Wahnsinn, weil er nicht abgebildet werden kann. Da aber Gott Mensch geworden, konnte er dargestellt werden. Die bildliche Darstellung geschieht um derer willen, die nicht lesen können, und um uns als Erinnerungszeichen zu dienen. Die Verehrung des Kreuzes und der Bilder gehört zu den in der Schrift nicht enthaltenen apostolischen Ueberlieferungen. Schon der König Abgarus sandte einen Maler zu Christus, ihn zu malen. Da dieser wegen des Glanzes, der von dem göttlichen Antlitze ausstrahlte, seinen Auftrag nicht auszuführen vermochte, drückte Christus sein Antlitz in einen Mantel ab und schickte diesen dem König. Dass die Apostel Vieles nur mündlich überliefert haben, erhellt aus 1 Kor. 2, 2. 2 Thess. 2, 14. (Kap. 16.)

Es ist derselbe Gott, den das A. T. wie das N. T. verkündet. Durch den h. Geist reden das mosaische Gesetz, die

Propheten, Evangelisten, Apostel, Hirten und Lehrer. Es ist darum sehr heilsam und auf das Dringendste anzurathen, in den heiligen Schriften zu forschen. Das A. T. hat 22 Bücher, wie das hebräische Alphabeth 22 Buchstaben. Fünf dieser Buchstaben haben eine doppelte Form (צפנמכ); darum gibt es auch in Wirklichkeit 27 Bücher. Bei der Aufzählung derselben fasst Johannes Ruth mit Richter zusammen, desgleichen die Bücher Samuels, die Bücher der Könige, die Bücher Paralipomena und die Bücher Esra's und Nehemia's. Von den deutero-kanonischen Schriften erwähnt er nur das Buch der Weisheit und Jesus Sirach, und sagt von diesen, sie seien vortrefflich, aber gehörten nicht zum Kanon. Zu dem N. T. rechnet er ausser den bekannten Schriften noch die „apostolischen Kanones von Clemens". (Kap. 17.) [1])

Nach diesem kurzen Unterricht über die h. Schrift stellt Johannes aus ihr alles christologische Material zusammen, in bestimmte Kategorien gebracht. (Kap. 18.)

In der Schrift, fährt er dann fort, wird die Zulassung Gottes als seine Handlung bezeichnet: Röm. 9, 21. Edel und schlecht werden die Gefässe durch ihren eigenen Willen: 2 Tim. 2, 20 f. Darum sind auch die biblischen Stellen von der Verhärtung durch Gott wegen unseres freien Willens nur so zu fassen, dass Gott darin als der das Böse Zulassende erscheint. Denn Gott kann niemals Ursache des Bösen sein. (Kap. 19.)

Es kann keine zwei Prinzipien, ein gutes und ein böses, geben. Denn diese würden sich aufheben. Das Böse ist nur die Negation des Guten. Alles ist von Natur gut, es wird nur böse, indem es sich aus dem Naturgemässen in

---

[1]) Nur in dem überhaupt viele Interpolationen enthaltenden Cod. Reg. 2428 sind noch die beiden Briefe des römischen Clemens beigefügt, wie auch in das Verzeichniss der alttestamentlichen Schriften das Buch Judith eingeschoben ist. Die Worte sind also nicht von bloss zweifelhafter Aechtheit, wie es bei Gebhardt, Patr. ap. (Lips. 1875) I, LXXI heisst.

dass Naturwidrige verwandelt. In letzter Linie rührt die Sünde vom Teufel her, der aus freiem Willen aufhörte ein Engel zu sein. (Kap. 20.)

Gott hat Wesen geschaffen, von denen er vorherwusste, dass sie schlecht wurden, weil die Existenz dem Bösewerden voraufgeht. Unterliesse Gott das Schaffen solcher, so würde seine Güte durch das Böse besiegt. (Kap. 21.)

Das Gesetz lehrt uns den guten Willen Gottes. Die Sünde ist die Uebertretung desselben und entsteht durch Eingebung des Satans aus unserm freien Willen. Das Gesetz Gottes geht in unsern Geist ein und weckt das Gewissen Darum heisst es auch das Gesetz des Geistes. Das Gesetz der Sünde, d. i. die Anregung des Teufels, geht in unsere Glieder ein. Weil wir einmal auf Antrieb des Teufels das Gesetz Gottes durchbrochen haben, wurde ihm der Zugang zu uns eröffnet. Darum geht der Leib leicht auf die Versuchungen ein; das ist das Gesetz in unsern Gliedern. Dies beherrscht auch den unvernünftigen Theil der Seele. Der h. Geist verleiht dem Gesetze des Geistes Kräfte gegen das Gesetz der Glieder. (Kap. 22.)

Der Sabbat war eine Einrichtung für die fleischlich gesinnten Juden. Dieselbe ist jetzt erloschen, weil der Christ nicht bloss einen kleinen Theil seines Lebens, sondern sein ganzes Leben Gott weihen soll. Der wahre Sabbat ist die Ruhe von der Sünde. Die wahre Beschneidung ist das Abwerfen der sinnlichen Lust, sofern sie überflüssig ist. Alle Lust, die nicht aus Gott und in Gott geschieht, gehört zu dem Ueberflüssigen. Der Sabbat als die 7. Weltperiode bezeichnet die gegenwärtige Zeit, die 8. Periode folgt nach der Auferstehung. (Kap. 23.)

Die Jungfräulichkeit lag ursprünglich in der Natur des Menschen. Adam war der Erde entnommen, Eva dem Adam, und Beide lebten jungfräulich im Paradies. Erst durch das Eintreten des Todes wurde die Ehe nöthig. Ohne Sünde wäre die Fortpflanzung auf eine andere Weise erfolgt. So hoch die Engel über den Menschen stehen, so hoch erhebt sich die Jungfräulichkeit über die Ehe. Doch ist auch

die Ehe gut für die Unenthaltsamen und um der Fortpflanzung willen. (Kap. 24.)

Die Beschneidung war das Vorbild der Taufe, welche uns die Sünde abschneidet. Niemand kann die Lust ganz vermeiden; nur so weit sie überflüssig ist, ist sie Sünde. (Kap. 25.)

Am Ende der Welt kömmt der Antichrist, wenn das Evangelium unter allen Völkern verbreitet ist, um die Hartnäckigkeit der Juden an den Tag zu bringen (Joh. 5, 43. 2 Thess. 2, 11). Er wird sich für Gott ausgeben und in dem jüdischen Tempel anbeten lassen (Dan. 2, 37. 2 Thess. 2, 3 f.) Er wird keine Menschwerdung des Teufels sein, sondern ein Mensch, durch Unzucht geboren, wird die ganze Kraft des Satans erhalten. Gott wird gestatten, dass der Teufel in ihm wohnt. Im Stillen wird er aufwachsen, dann plötzlich auftreten und herrschen. Anfangs wird er sich heilig stellen, dann die Kirche verfolgen und falsche Wunder thun. Henoch und Elias werden von ihm getödtet. Dann erscheint Christus vom Himmel, ihn zu vernichten. (Kap. 26.)

Die Lehre von der Auferstehung ist schon im A. T. begründet. Der auferstandene Leib aber ist gleich dem Christi unveränderlich, leidensunfähig, geistig, d. h. fein, so dass er materielle Schranken durchdringen kann, der Speise und des Trankes nicht bedürftig. Aber keine Veränderung in der Gestalt wird der Leib erleiden, sondern nur aus der Verweslichkeit in Unverweslichkeit übergehen. Das höllische Feuer besteht nicht aus Stoff, wie das irdische; wie es beschaffen ist, weiss Gott allein. (Kap. 27.)

§ 5.

Kritische Bemerkungen über die Glaubenslehre.

In der Bearbeitung der Gotteslehre schliesst sich Johannes an Gregor von Nazianz und den vorgeblichen Dionysius vom Areopag an, der bekanntlich seinerseits wiederum Platoniker war. Ausserdem verwendet er aristotelische Kategorien. Das Material aber bildet die biblische Lehre.

Die Verbindung platonischer Ideen mit aristotelischen Kategorien musste, wenn auch nicht zu so offenem Selbstwiderspruch führen, wie F. Ch. Baur[1]) behauptet hat, so doch Abweichungen bald von der einen, bald von der andern Betrachtungsweise begründen.

Auf Gregor von Nazianz und Dionysius vom Areopag gestützt, stellt der Damascener die an das platonische System erinnernde Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, das negative Moment an die Spitze seiner Theologie. Wiederholt betont er, dass man nicht sagen könne, was Gott sei. Selbst die positiven Aussagen von Gott drückten nicht sein Wesen, sondern nur dessen Eigenschaften, Beziehungen zu Andern u. s. w. aus. Aecht platonisch lehrt er, das göttliche Wesen könne nicht einmal als Wesen im gewöhnlichen Sinne erfasst werden, indem es überwesentlich (ὑπερούσιος) sei. In Folge dessen ist ihm jede positive Bezeichnung, selbst der Name „Gott“, noch zu beschränkt und will er das göttliche Wesen am liebsten übergöttlich (ὑπέρθεος) nennen. Ja so weit geht er in der Betonung des negativen Momentes in der Gottesidee, dass er von den auf Gott einigermassen passenden bildlichen Ausdrücken, wie Licht, die entgegengesetzten, wie Finsterniss, wählt, nur um zu sagen, dass jene Bezeichnungen wegen ihrer Unzulänglichkeit nicht zutreffend seien[2]). Selbst die platonisirende Bezeichnung Gottes bei dem Areopagiten als „der Gute“ scheint ihm noch zu positiv zu sein, und für seine allgemeinere Benennung „der Seiende“ beruft er sich auf eine höhere Autorität als die des vorgeblichen Apostelschülers, auf Gott selbst (Exod. 5, 14). Aber noch in diese Bezeichnung trägt er speculativ das natürlich in der Bibelstelle nicht enthaltene negative Moment hinein, indem er „den Seienden“ beschreibt

---

[1]) Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit (Tübingen 1842) II, 175 ff.

[2]) Aus demselben speculativen Grunde versteigt er sich Dial. c. Manich. n. 50 zu dem paradoxen Satze, das Nichtsein im vollen Sinne komme nur Gott zu, sofern er alles Vorhandene unendlich überrage.

als das „endlose und unbegrenzte Meer des Seins“. So hat er den Grundzug der platonischen Gottesidee, die Unbegreifbarkeit und Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens, strenger durchgeführt als der Platoniker Dionysius und sogar als Plato selbst; wenn anders dessen Idee des Guten mit der Gottesidee zu identificiren ist.

Wenn der Damascener bei dem negativen Momente nicht stehen blieb, sondern trotz der so starken Betonung desselben auf der andern Seite zu einer positiven Gotteslehre fortschritt, so verräth das noch keine Abhängigkeit von Aristoteles und nur insofern einen Widerspruch zu dem eigenen Princip, als dieser naturgemäss in jeder, auch der platonischen Gotteslehre sich findet. Denn mit der negativen Idee der Unerkennbarkeit Gottes kann keine Gotteslehre sich begnügen; unter dem Vorbehalt, dass alle Aussagen über Gott unzutreffend seien, wird sie ein Bild von seinem Wesen und Wirken, von endlichen Verhältnissen abstrahirt, zu entwerfen suchen. Der Damascener hat es an dem nöthigen Vorbehalt nicht fehlen lassen, nur, wie dies sein christlicher Standpunkt mit sich brachte, weit mehr positiven Inhalt in die Gottesidee hineingetragen, als sich z. B. bei Plato findet. Fragen wir uns aber, ob seine Lehre von Gott, auch abgesehen von der Grundidee der Unerkennbarkeit, Plato näher stehe oder Aristoteles, so müssen wir uns unbedingt für Ersteres entscheiden. Auch dies ergab sich bei dem christlichen Standpunkt schon von selbst, da die platonische Gotteslehre mit der Idee des Guten als der höchsten unter allen, mit den lebendigen Beziehungen der Gottheit zur Welt u. s. w. der christlichen weit näher steht als die aristotelische. Da ausserdem der Damascener die Lehre der griechischen Väter zusammenfasst, in der Gotteslehre speciell auf den Schultern Gregors von Nazianz und des Areopagiten steht, so konnte es nicht ausbleiben, dass auch er, gleich den Vätern, „platonisirte“.

Desgleichen lässt sich bei den Beweisen für das Dasein und die Einheit Gottes wenig von dem Einfluss des Aristo-

teles verspüren. Der Damascener schliesst sich auch in diesen Punkten wieder an die Väter, Athanasius, Gregor von Nazianz, Dionysius vom Areopag u. A. an. Mit ihnen hält er fest, dass die Gottesidee dem Menschen eingeboren sei, es also eigentlich eines dialectischen Beweises für das Dasein Gottes nicht bedürfe. Dann aber beginnt er mit dem kosmologischen Beweise, ähnlich wie ihn Diodor von Tarsus geführt hat, ausgehend von der Thatsache der Veränderlichkeit der Welt [1]). Dann folgen verschiedene Formen des physiko-theologischen Beweises, wie sie sich auch bei frühern Vätern finden. Nur mitunter klingen aristotelische Gedanken durch, wie bei der Beweisführung für die Einheit Gottes aus dessen Immaterialität, während wieder die andern Beweise für dieselbe Lehre aus der Thatsache der göttlichen Vorsehung und der Einzahl als der vollkommensten Zahl an Plato und Dionysius vom Areopag erinnern. Einmal polemisirt er sogar ausdrücklich gegen Aristoteles, indem er die Auffassung des obersten Himmels als des „stofflosen (d. i. nicht aus den vier Elementen bestehenden) Körpers“ Gottes zurückweist.

Nur wo der Damascener Begriffsbestimmungen bei seinen Expositionen zu Grunde legt, erkennt man den aristotelischen Dialectiker; aber gerade dann war er bei der Gotteslehre auch vielfach gezwungen, von Aristoteles abzuweichen. Wir erinnern nur an die bereits besprochenen Termini *οὐσία* und *ὑπόστασις* und deren Anwendung auf die Lehre von der Trinität. Der Damascener schloss sich hier im Widerspruch zu dem Aristoteliker Philoponus wieder an Athanasius, Gregor von Nazianz, Cyrill u. A. an, ohne eigene schöpferische Thätigkeit. So wenig war es ihm um eine Verarbeitung aristotelischer Lehren bei seiner Theologie zu thun, dass er den Grundgedanken in der Gotteslehre

---

[1]) Bei Phot. Bibl. c. 223. Nur mit dem Unterschiede, dass Diodor hier mit dem kosmologischen Beweise sofort den physiko-theologischen verbindet.

des Stagiriten von dem Sichselbstdenken Gottes, der bei der Trinitätslehre so leicht zu verwenden war, völlig ausser Betracht liess. Vielmehr begnügte er sich mit den speculativen Ansätzen der frühern griechischen Väter auf diesem Gebiete, ohne tieferes Eindringen in den allerdings sehr schwer zu behandelnden Gegenstand.

Die kirchliche Trinitätslehre sucht er nämlich rationell in der Weise herzuleiten, dass er von dem menschlichen Worte (*λόγος*) und dem zu demselben nöthigen Hauche (*πνεῦμα*) ausgeht, und dann freilich willkürlich aus der Vollkommenheit Gottes folgert, Wort und Hauch müssten bei ihm persönlich sein. Das Verhältniss der drei Personen zu einander denkt er sich mit den frühern Vätern so, dass sie alle drei dasselbe göttliche Wesen besitzen, von Ewigkeit aber und immerwährend der Sohn aus dem Vater gezeugt wird, und der h. Geist aus dem Vater ausgeht. Hierdurch wurden die beiden in der menschlichen Vorstellung freilich nicht vollziehbaren Ideen ausgesprochen von der gleichen Wesenheit und Ewigkeit der drei Personen, und von dem Ursprung der zweiten und dritten von der ersten. Aber während durch die Feststellung des Vaters als des einzigen Princips in der Gottheit deren Einheit gewahrt blieb, war bei der Anwendung der gewöhnlichen begrifflichen Kategorien auf die Trinitätslehre eine Art Subordinatianismus unvermeidlich. Insofern, gesteht der Damascener mit Athanasius selbst ein, als das Verursachende grösser ist als das Verursachte, ist der Vater grösser als der Sohn [1]). Kaum hätte man wohl dieses die Wesenseinheit wenigstens formell gefährdende Zugeständniss gemacht, wäre nicht das Wort Christi: der Vater ist grösser als ich (Joh. 14, 28), freilich nur nach einer unrichtigen Deutung, eine gewisse Beruhigung für diese dialectische Auflösung des Trinitätsgeheimnisses gewesen.

---

[1]) Vergl. noch andere Stellen der Art bei Langen, Die Kirchenväter und das N. T. (Bonn 1874), S. 29 f.

Der Vater ist der Urgrund Beider, des Sohnes wie des Geistes; aber in gerader, fortschreitender Linie stellt Johannes sich diesen Prozess vor, so dass, wie der Sohn zum Vater, so der Geist zunächst zum Sohn gehört, und durch diesen zum Vater, gleich wie der menschliche Gedanke in dem Worte sich wiedergibt, und dieses durch den Hauch zum Ausdruck gelangt. Seinen Grund aber hat der Geist im Vater, und so ergibt sich schon hieraus die sonst von dem Damascener, nach dem Vorgange des h. Athanasius, deutlich entwickelte Vorstellung: der Geist geht aus dem Vater aus durch den Sohn (hindurch). Selbstverständlich soll dies nicht ein Nacheinander begründen, sondern das Zeugen des Sohnes und das Hervorgehenlassen des Geistes durch den Sohn hindurch in Einem ewigen und immerwährenden Akte vorgestellt werden. Die Unterscheidung zwischen Zeugen und Hervorgehenlassen ist wörtlich der Bibel entnommen. Letzterer Ausdruck (Joh. 15, 26) bezeichnet allgemein nur das Herkommen, ward aber dann von dem Wesensursprung gedeutet, ohne dass man sich etwas Bestimmtes dabei zu denken vermochte. Johannes gesteht offen, dass man über den Unterschied zwischen Gezeugtwerden und Hervorgehen nichts wisse. Die von Augustinus aufgestellte Lehre vom Ausgange des h. Geistes auch vom Sohne (filioque) und die damit verbundene Vorstellung, dass die Liebe zwischen Vater und Sohn im h. Geiste persönlich erscheine, ist dem Damascener, der sich an die griechische Ueberlieferung hält, fremd. Wie im Widerspruch zu dem filioque [1]) fügt er I, 8 bei seiner Erläuterung des Symbols von Konstantinopel den Worten: „der vom Vater ausgeht“ statt des filioque bei: „und im Sohne ruht“. Dieses Ruhen im Sohne soll aber nur die Wesensvereinigung Beider bezeichnen; denn I, 7 wird der h. Geist die offenbarende Kraft des Sohnes

---

[1]) Dass die Lateiner mit dem filioque im Orient bereits Anstoss gaben, zeigt Maximus, Ep. ad Marinum, p. 133 Migne, der die Differenz, freilich auf Grund eines Missverständnisses, zu eliminiren sucht.

genannt, weil er die Geheimnisse Gottes nach Aussen offenbart [1]).

Namentlich wird in Bezug auf den Menschen dem h. Geiste die Thätigkeit der Vergottung (θεοῦν) zugeschrieben, also, so weit es möglich ist, die Uebertragung des vom Vater durch den Sohn auf den h. Geist übergegangenen göttlichen Wesens auf die Creatur. Die Lehre von der Vergottung, besonders durch den Pseudo-Areopagiten ausgebildet, ist nämlich nicht pantheistisch zu verstehen, wenn sie auch in der Mystik aus sehr naheliegenden Gründen zu pantheistischen Vorstellungen Anlass gegeben hat. Mit den frühern Vätern dachte sich der Damascener darunter die übernatürliche Lebensverbindung des Menschen mit Gott, durch welche derselbe über seine Natur, über das Menschliche emporgehoben und mit göttlicher Erleuchtung und Gnade erfüllt wird [2]). Es ist die schon 2 Petr. 1, 4 beschriebene Theilnahme an der göttlichen Natur.

Güte erklärt der Damascener für das Motiv der göttlichen Weltschöpfung (II, 2). Er meint, Gott habe etwas Anderm Wohlthaten erweisen wollen, und darum sich mit der Beschauung oder dem Genusse seiner selbst nicht befriedigt. Der Verfasser gibt hierbei keine Rechenschaft darüber, wie diese Auffassung mit der Lehre von der Seligkeit oder Selbstgenügsamkeit Gottes in Einklang zu bringen sei. Befriedigte ihn sein eigenes Wesen nicht, trieb seine Güte ihn, etwas zu erschaffen um sich wohlthätig zu erweisen, so bedurfte er, wie es scheint, der Welt, der Unendliche des Endlichen. Durch diese Annahme aber würde der Begriff

---

[1]) Baur a. a. O., S. 180 fasst mit Unrecht das Ruhen im Sohne als eine Andeutung des Ausgehens auch vom Sohne auf und in Folge dessen als einen Beweis, dass der Damascener auch hiermit der Subordinationslehre wieder seinen Tribut bezahlt habe. Wir glauben vielmehr umgekehrt, dass das Ruhen im Sohne mit Absicht statt des Ausgehens von ihm gesetzt ist, und dass dadurch gerade die Wesenseinheit ausgedrückt werden sollte. Vgl. übrigens Langen, Trinit. Lehrdifferenz, S. 109 ff.

[2]) Vgl. Langen, Kirchenväter, S. 96 ff.

der Gottheit zerstört. Diesen sehr naheliegenden Einwurf hat Johannes nicht berücksichtigt.

Die ängstliche Unterscheidung zwischen den erschaffenen Geistern und dem göttlichen, oder, philosophischer ausgedrückt, die platonische Tendenz, das negative Moment des Gottesbegriffes, den absoluten Gegensatz des göttlichen Wesens zu den creatürlichen Eigenschaften hervorzuheben, führt den Verfasser zu der freilich auch in älterer Zeit gemachten Annahme, dass jene, also die Engel und die menschlichen Seelen, im Verhältniss zu Gott auch nicht vollkommen körperlos, und nur durch Gnade, nicht von Natur unsterblich seien. Gleichsam als einen Beweis für die natürliche Sterblichkeit der Seele kann man seine Bemerkung betrachten, dass alles Entstandene naturgemäss auch wieder untergehe. Er hat wohl nicht bedacht, dass sich von dieser Voraussetzung aus auch leicht eine Modification für die kirchliche Lehre von der ewigen Verwerfung ergeben würde. Das Zurücksinken in das Nichts wäre dann ohne Zweifel die entsprechende Strafe für die Bösen.

Seine Anschauungen über das Weltgebäude hat der Damascener in seltsamer Weise aus Aristoteles, Ptolemäus, dann aus den Kirchenvätern, wie Kosmas Indicopleustes u. A., besonders aber dem h. Basilius, und einer Reihe von Bibelstellen construirt, ohne sich zu verhehlen, dass Vieles davon nur hpyothetisch sei. Darin jedoch hat er principiell fehlgegriffen, dass er überhaupt diese ganze Materie seiner „orthodoxen Glaubenslehre“ einverleibte, als ob dieselbe Gegenstand der Offenbarung wäre. Zu dieser irrigen Meinung wurde er durch den damaligen Stand der Bibelexegese verleitet, welche alle biblischen Aeusserungen gleichmässig als dogmatisch behandelte, und darum in der Bibel auch vielfache naturwissenschaftliche Aufschlüsse fand. Dazu kam, dass die jüdische wie die christliche Theologie sich einzelner dahin gehöriger Punkte, wie der Lehre von den Himmeln bemächtigte, und denselben eine grosse theologische Wichtigkeit beilegte. Die Kabbalisten wie die Gnostiker wetteiferten mit einander in diesem Betracht, und

veranlassten so ihre Gegner, die kirchlichen Lehrer, auf dieses Gebiet sich mehr als nöthig einzulassen. Darum bestreitet der Damascener z. B. gegen Platoniker, Manichäer und Origenisten die Behauptung, dass die Gestirne beseelte Wesen seien.

Die Astrologie bezeichnet er geradezu als eine heidnische Wissenschaft. Himmelserscheinungen, welche irgend etwas zu bedeuten haben sollen, hält er für wunderbar.

Wie an seiner Lehre von der Welt, sieht man auch an der vom Paradiese, dass Johannes die biblischen Angaben und die verschiedenen Meinungen der Väter neben einander stellt und mit einander in Einklang zu bringen trachtet.

In der Anthropologie steht der Damascener, soviel es die Kirchenlehre zulässt, wieder theilweise auf dem Standpunkt des Aristoteles. In Vielem folgt er auch dem platonisirenden Nemesius. Von einer platonisirenden Unterscheidung zwischen Geist und Seele will er nichts wissen, vielmehr ist ihm der Geist der reinste Theil der Seele, deren untere Theile die Empfindungs- und Begehrungsvermögen bilden. Die Immaterialität erkennt er aber auch der menschlichen Seele, wie den Engeln, nicht im absoluten Sinne zu, und im Gegensatz zu Gott nicht als etwas der Seele Natürliches, sondern als ihr von Gott aus Gnade verliehen.

Den freien Willen des Menschen betont Johannes in der schärfsten Weise, um Gott nicht als Ursache des Bösen erscheinen zu lassen, oder mit den Manichäern zwei Principien annehmen zu müssen. Speculativ hat er freilich die hier vorhandene Schwierigkeit wieder nicht aus dem Wege geräumt, sondern nur unvermittelt die menschliche Freiheit neben den göttlichen Willen gestellt. Alles, lehrt er, ist auf Gott zurückzuführen, die Sünde ausgenommen, welche in dem menschlichen Willen wurzelt. Demnach gäbe es doch eigentlich zwei Principien: Gott und der geschöpfliche Wille; oder aber, da dieser wieder seinen Grund in Gott hat, hätte Gott durch dessen Erschaffung die von ihm unabhängige Möglichkeit der Sünde gesetzt. Wenn Johannes ausdrücklich Gott die Macht vorbehält, die sündige

That zuzulassen oder zu verhindern, so will er dadurch die Möglichkeit des (innern) Sündigens durchaus nicht beschränken.

Die Frage, wie Gott Wesen erschaffen konnte, von denen er vorher wusste, dass sie böse werden und verloren gehen würden, beantwortet er auch nur formell: das Sein gehe dem Bösesein vorauf, und die göttliche Güte, die das Sein habe verleihen wollen, hätte durch das Böse nicht behindert werden dürfen. Diese nach keiner Seite hin befriedigende Lösung wendet er selbst zwar nicht auf die vorliegende Frage an, wie Gott die Möglichkeit des Sündigens setzen konnte; wir dürfen dieselbe aber wohl in seinem Sinne auch auf diese Frage übertragen. Ob es nun nicht weit besser sein würde, dass gar nichts Endliches existirte, als dass damit die Möglichkeit des Bösewerdens zugleich gegeben wäre, dieses Bedenken scheint Johannes sich gar nicht aufgeworfen zu haben. Auch sein platonisirender Begriff von dem Bösen als etwas rein Negativem, dem Aufhören des Guten, löst diese Schwierigkeit nicht. Man könnte sich von Neuem fragen: wie konnte Gott, da von Ewigkeit her er allein als das schlechthin Gute existirte, in der Zeit in dem endlich Guten auch die Möglichkeit von dessen Aufhören setzen? Dabei käme man freilich noch zu der weitern, das Schöpfungswerk überhaupt betreffenden Frage, wie neben dem Unendlichen noch etwas Endliches existiren, oder wie das unendlich Gute etwas nur endlich Gutes neben und ausser sich hervorbringen konnte. Alle diese speculativen Schwierigkeiten lässt der Verfasser unberührt, indem er sich einfach mit den kirchlich feststehenden Sätzen begnügt.

Die Schwierigkeit, die Sünde zu erklären, hat er durch seine Erörterung über das Verhältniss des göttlichen Willens zu dem menschlichen nur noch vermehrt. Zwar erscheint Gott bei ihm nicht als der eigentliche Grund der geschöpflichen Willensentschlüsse, sondern Gottes Voraussehen, wie der geschöpfliche Wille sich entscheiden werde, bedingt sein Mitwirken in der einen oder andern Art. In semipelagianischer Weise, wie es freilich in der ältern griechischen

Theologie begründet war, lässt er Gott mit dem Menschen bloss mitwirken, der mit richtigem Gewissen das Gute erwählt. Ein so mächtiger Factor ist ihm die geschöpfliche Freiheit, dass er sie zur Hauptquelle des endlich Guten, und Gott bloss zu einem Helfenden, Mitwirkenden macht [1]. Trotzdem aber gilt ihm das göttliche Mitwirken so viel, dass das Böse nur durch das Verlassen des Geschöpfes durch Gott zu Stande kommen kann. Da erhebt sich denn die Frage mit verdoppelter Schwierigkeit: wie kann Gott ein Geschöpf in dem Masse und zu dem Zwecke verlassen, dass es böse wird? Johannes lehrt, dies geschehe in gerechter Weise, entweder zur Erziehung oder zur Verwerfung des vollkommen verstockten Geschöpfes. Damit ist das Böse freilich von Gott unmittelbar fern gehalten; aber die Thatsache bleibt doch unverändert, dass, wenn auch nur durch eine negative Mitwirkung Gottes, das Böse zu Stande kömmt. Sollte Gott keine andern Mittel gehabt haben als das Böse, dieselben Zwecke zu erreichen? Wenn aber nicht, musste er dann nicht das Schaffen unterlassen? Bis dahin ist der Damascener mit seiner Theodicee nicht vorgedrungen. Vielmehr meint er, man solle über die Werke der Vorsehung nicht nachgrübeln, wenn sie auch ungerecht erschienen.

Der Begriff der Prädestination erscheint gemäss dem voraugustinischen Standpunkt des Verfassers natürlich sehr abgeschwächt. Er theilt mit Nemesius das Geschehende ein in solches, was Sache der Vorsehung, und solches, was unsere Sache ist. Unsere freien Handlungen, die guten wie die bösen, sind von Gott nur insofern vorherbestimmt, als diese Vorherbestimmung auf dem göttlichen Vorherwissen unseres Verhaltens beruht; denn obgleich Gott Ursache und Anfang von allem Guten ist, vermag der Mensch dennoch der Gnade zu widerstehen. Ob der Mensch gut oder böse ist, hängt endgültig von seiner eigenen Freiheit ab [2].

---

1) So äussert er sich auch sonst, z. B. bezüglich der Heiligen de imag. III, 33.

2) Wenn Thomas von Aquin (c. Gent. III, 90) den Damascener

Weil wir von Gott geschaffen sind, ist das Gute das unserer Natur Entsprechende. Böse werden wir, wenn wir gegen die Natur handeln. Wie Gott uns zum Guten anleitet, so sucht uns der Teufel zum Bösen zu verführen. Nicht sowohl den eigenen Willen, als diese Verführung durch den Teufel sieht der Damascener für die letzte Quelle des Bösen an, obgleich auch dem Teufel gegenüber die freie Entscheidung des Menschen das Massgebende ist. Er ist nun freilich weit davon entfernt, den Teufel zum bösen Princip zu machen und ihn als solches Gott gegenüberzustellen. Aber wie in der Erlösungslehre, so nimmt auch in der Lehre von der Sünde der Teufel bei ihm eine sehr hervorragende Stelle ein. Wie Gott zum Guten beruft, so beruft der Teufel zum Bösen. Ungeachtet seiner Polemik gegen den Manichäismus hat also Johannes den dualistischen Gedanken doch nicht vollkommen zu überwinden gewusst. Ohne Mitwirkung des Teufels scheint er bei dem Menschen nichts Böses annehmen zu wollen.

Mit der Lehre, dass das Gute unserer Natur gemäss sei, das Böse unserer Natur zuwider, will der Verfasser keineswegs die Erbsünde in Abrede stellen. Denn dass der Mensch durch den Fall Adams sterblich geworden, mit böser Begierde und Neigung zum Zorne geboren werde, lehrt er ausdrücklich. Aber das ist eben alles seiner Natur zuwider, und das Tugendleben besteht in der Erhebung zu der ursprünglichen Natur, deren Spuren im Menschen noch vorhanden sind. Die extreme Erbsündenlehre, nach welcher

---

in der Weise zu interpretiren sucht, als habe er nur die Nothwendigkeit, den Zwang der menschlichen Handlungen durch die göttliche Vorherbestimmung leugnen wollen, so ist das eine offenbare, nur im Interesse des thomistischen Determinationssystems unternommene Umdeutung. Seine Lehre von dem *θέλημα προηγούμενον* oder *πρῶτον* Gottes, welches die Seligkeit Aller wolle, und dem *δεύτερον*, welches von der menschlichen Entscheidung zum Guten oder Bösen abhängig sei, hat übrigens der Damascener fast wörtlich Chrysostomus (Hom. 1 in Ephes. u. sonst) entlehnt.

der Mensch seine ursprüngliche Natur, namentlich seine Freiheit vollständig verloren hätte, stellt Johannes allerdings nicht auf. In diesem Falle hätte er das Gute nicht als das uns Naturgemässe bezeichnen können, sondern sagen müssen, wir hätten unserer (gegenwärtigen) Natur zuwider zu handeln. Die ursprüngliche gute Natur ist also ihm gemäss im Menschen noch insoweit vorhanden, dass sie durch die ererbte Verschlechterung immer noch hindurchleuchtet, und das Gute als ihr gemäss erscheint, die ihr anhaftenden Reize zur Sünde aber als ihrem Wesen widersprechend. In diesem Sinne lehrt er (III, 14) ausdrücklich, durch die Sünde Adams seien wir aus dem naturgemässen Zustande in einen naturwidrigen gerathen, aber doch nur so, wie das Eisen (ohne seine Natur einzubüssen) vom Roste beschädigt und verdunkelt werde.

Die Erlösungslehre beginnt Johannes mit der Incarnation. Luk. 1, 35 versteht er so, dass der h. Geist Maria zur Empfängniss vorbereitete, namentlich reinigte, und dann der Logos selbst, allerdings wieder vermittelst des h. Geistes, schöpferisch sich aus Maria eine menschliche Natur bildete und sich persönlich einigte. Weil schöpferisch hervorgebracht, wuchs der Leib nicht als Embryo heran, sondern war im ersten Moment vollendet. Worin die Reinigung Maria's vor der Empfängniss bestanden, darüber äussert sich Johannes nicht. Von einer ursprünglichen Sündelosigkeit oder unbefleckten Empfängniss Maria's meldet er gleichfalls nichts. Die Auffassung von Luk. 1, 35 in dem Sinne, dass der h. Geist reinigend über sie herabgekommen sei, scheint dieser Lehre zu widersprechen.

Die Christologie wurde zum Theil schon bei der Dialektik besprochen, in der sich der Verfasser über das Verhältniss von *οὐσία* und *ὑπόστασις* verbreitete und die Anwendung davon auf das christologische Dogma machte. Wir fanden, dass er die Hauptschwierigkeit, welche in dem chalcedonischen Dogma liegt, nicht zu lösen unternahm, jene nämlich, wie der Logos eine concrete Menschennatur mit sich verbinden konnte, ohne dass letztere für sich eine menschliche Person, also eine zweite neben der göttlichen darstellte. Diese

Schwierigkeit hebt er selbst (III, 11) noch schärfer hervor, jedoch ohne auch hier einen Lösungsversuch zu unternehmen. Ausdrücklich nämlich betont er hier, nicht die Menschennatur in abstracto habe der Logos angenommen, sondern eine einzelne, concrete menschliche Natur, bestehend aus einem Leibe und einer Seele, aber keine persönlich existirende.

Im Uebrigen ermüdet der Damascener nicht, mehr freilich durch blosse dogmatische Behauptungen als speculative Entwicklungen die beiden Gegensätze des Nestorianismus und Monophysitismus fern zu halten [1]). Selbst aber hat er, um möglichst die nestorianische Scylla zu vermeiden, ähnlich wie Cyrill von Alexandrien, wenigstens der Ausdrucksweise nach sich mehre Male in die Charybdis des Monophysitismus verloren. Er erklärt freilich von dem Standpunkte des kirchlichen Dogma aus correct, jede Natur bewahre ihre Eigenthümlichkeiten und vermische sich nicht mit der andern; aber in Folge der hypostatischen Vereinigung würden die Eigenthümlichkeiten beider Naturen auf dieselbe Person des Logos übertragen, so dass Göttliches und Menschliches von ihm zugleich gelte, aber nicht Menschliches von der Gottheit und umgekehrt (III, 4). Diesen Grundsatz verläugnet Johannes an mehreren Stellen, indem er auch dort zwar festhält, dass Menschliches auf die Gottheit nicht übertragen werden könne, wohl aber umgekehrt Göttliches auf die menschliche Natur. Von dem durch den Pseudo-Areopagiten besonders ausgebildeten Begriffe der Durchdringung (περιχώρησις) der beiden Naturen ausgehend, behauptet er, dass bei dieser Durchdringung die göttliche Natur sich activ, die menschliche passiv verhalte. In Folge

---

[1]) Nur auf Grund eines Missverständnisses von III, 4 konnte Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. II, 268) ihm nestorianische Verstösse Schuld geben. Nicht eine blosse nominelle Mittheilung der beiderseitigen Eigenschaften schreibt Johannes den Naturen zu, sondern eine wirkliche; freilich nicht der einen Natur an die andere, was ein offenbarer Widersinn wäre, sondern beider Naturen an die Person.

dessen, lehrt er III, 7, theile die Gottheit der menschlichen Natur ihre Eigenschaften mit, ohne die jener zu erhalten. Die active Durchdringung der Menschheit durch die Gottheit entspricht der Auffassung, dass die Person des Logos die Menschheit angenommen habe, und so die Eine Person in Christus eben die göttliche sei. Darum sagt auch Johannes III, 3, der Logos habe dem Fleische seine Eigenschaften verliehen. In Folge dieser Durchdringung der menschlichen Natur durch die Gottheit erklärt er II, 22 die menschliche Seele Christi für allwissend, lässt sie III, 19 an dem göttlichen Wissen Theil nehmen, weil sie nicht bloss eine menschliche Seele, sondern die Seele des Logos sei. Und in demselben Sinne erscheint ihm III, 8; IV, 1—3 das Fleisch Christi, d. i. seine menschliche Natur, anbetungswürdig, weil es das Fleisch Gottes ist. Solche Behauptungen nun, wie, dass die Seele Christi allwissend sei, sind offenbar monophysitisch. Aber sie dürften bei dem Damascener doch bloss auf einer Unangemessenheit des Ausdruckes beruhen. Der Verfasser wollte wohl nur sagen: weil die Seele Christi mit dem Logos persönlich verbunden war, wusste er auch als Mensch Alles; aber nicht: die Gottheit theilte der menschlichen Seele an sich ihre Eigenschaft der Allwissenheit mit. III, 17 erklärt er wenigstens seine Vergöttlichung des Fleisches dadurch, dass es (d. h. die menschliche Natur) gewirkt habe mit göttlicher Kraft, was so viel heissen soll, als: die göttliche Kraft wirkte durch das Organ der menschlichen Natur als durch ihr eigenes. Niemals aber lässt der Damascener sich eine Incorrectheit zu Schulden kommen im der Weise, dass er Menschliches auf die göttliche Natur übertrüge. Selbst der Ausdruck, die Gottheit habe gelitten durch das Fleisch, wehrt er ab, weil dadurch die göttliche Natur leidensfähig erschiene.

Da die monotheletische Lehre bereits durch das sechste allgemeine Concil verworfen war, als Johannes seine Dogmatik schrieb, wurde es ihm leicht, aus der Zweiheit der Naturen die Zweiheit der Willensvermögen, aus der Einheit der Personen aber die Einheit des Wollenden zu folgern.

Hiermit ist jedoch auch wieder die in der Lehre liegende speculative Schwierigkeit nicht erledigt. Der Eine Wollende will gemäss dem Damascener bald mit dem göttlichen, bald mit dem menschlichen Willen; aber in Folge der hypostatischen Union das Menschliche auf nicht bloss menschliche, und das Göttliche auf nicht bloss göttliche Weise. In neuer Form kehrt hier die alte Frage als unerledigt zurück: wie kann ein göttliches Ich mit einem menschlichen Willen wollen? und: wie kann es einen menschlichen Willen geben, dem kein menschliches Ich entspricht? oder allgemeiner ausgedrückt: wie kann es eine concrete Menschennatur geben, welche, selbst unpersönlich, zu einer göttlichen Person gehört? Diese Schwierigkeit hat der Damascener mit seinen begrifflichen Kategorien nicht zu beseitigen vermocht.

Fassen wir das Ergebniss seiner christologischen Auseinandersetzungen zusammen, so erkennen wir, dass er nach dem Vorgange des h. Athanasius und des Cyrill von Alexandrien das Göttliche in Christus über das Menschliche sehr stark prädominiren lässt. Ohne das, was nach seinen Begriffsbestimmungen zu der menschlichen Natur gehört, für Christus in Abrede zu stellen, lässt er dieselbe doch von der göttlichen beherrscht, durchdrungen, vergöttlicht werden. Nicht aber wird umgekehrt nach ihm die göttliche Natur vermenschlicht, sondern nur in der Einheit der Person um die menschliche gleichsam vermehrt. Die gegenseitige Durchdringung der beiden Naturen ist keine, wenn wir so sagen sollen, paritätische, sondern die göttliche ist es allein, welche durchdringt, und die menschliche, welche durchdrungen wird. Die göttliche ist darum auch die personbildende, während die menschliche Natur nicht für sich, sondern in der göttlichen Person existirt. Dieses ungleiche Verhältniss der beiden Naturen zu einander sucht der Damascener mit Athanasius, Cyrill und der alexandrinischen Schule überhaupt in der Weise zur Anschauung zu bringen, dass er bei der Menschwerdung den Logos eine Menschennatur sich aneignen lässt. Durch diese Vorstellung blieb nicht nur dem Göttlichen in Christus das Prädominirende gewahrt, sondern

konnte man sich auch am leichtesten, freilich nur vorstellungsweise, über die speculative Schwierigkeit hinweghelfen, welche in der Annahme einer zwar concreten, aber doch an sich unpersönlichen Menschennatur liegt.

In der Erlösungslehre spielt auf Grund der vorhandenen patristischen Anschauungen der Teufel eine bedeutende Rolle. Weil dieser die ersten Menschen überwunden und zu Fall gebracht, meint Johannes, habe der Erlöser die nun dem Teufel gehörenden Menschen ihm nicht gewaltsam entrissen, sondern ihn durch seine Menschwerdung und Erlösung wieder besiegt. Aber gleichwohl ist er nicht der Meinung mancher Väter, wie Gregors von Nyssa, Christus habe sein Blut dem Teufel als Lösepreis für die Menschen bezahlt, sondern lehrt, er habe sich dem Vater zum Sühnopfer dargebracht, wenn auch, um die Menschen aus der verdienten Herrschaft des Satans zu befreien. Positiv aber sollte so die durch die Sünde zerstörte Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott wiederhergestellt werden, die nicht bloss in der Vernünftigkeit und Freiheit, sondern auch im Besitze der der menschlichen Natur entsprechenden Tugenden, des durch die Sünde ehemals verscherzten Lebens der Gnade besteht.

Der Erlösungsgnade wird der Einzelne theilhaftig durch die Taufe, welche den Menschen von der Sünde reinigt und nach Massgabe seiner Empfänglichkeit ihm den h. Geist verleiht. Der Salbung mit Oel gedenkt hierbei der Damascener, nicht aber der weit älteren und bereits Hebr. 6, 2 erwähnten Handauflegung. Salbung und Taufe sind ihm (IV, 13) mit einander verbunden, weil dies auch bei dem gewöhnlichen Bade der Fall ist. Nach altkirchlicher, besonders bei den Griechen festgehaltener Sitte fasst er beides, Taufe und Mittheilung des h. Geistes (Firmung), in Eins zusammen.

Dem Christen sind Glaube und Werke, d. i. ein dem Glauben entsprechendes christliches Leben, unerlässlich. Glaube und Werk gehören untrennbar zu einander, so dass ein Christ von schlechtem Lebenswandel zu den Ungläubigen

zu zählen ist. Hätte man zu Zeiten diese so einfache und natürliche Auffassung des Damasceners von dem Verhältniss des Glaubens und der Werke zu einander festgehalten, so würde viel ebenso unnützer als bitterer Streit vermieden worden sein.

Der zum Heile nöthige Glaube ist jedem Menschen möglich, wenn auch natürlich nicht ohne göttliche Mitwirkung; eine vertrauensvolle Gemüthsstimmung aber beruht auf einer überfliessenden, nicht Jedem verliehenen Gnade.

Im Verhältniss zu den Lehren von der Trinität und der Person Christi werden die von der Rechtfertigung, der Gnade u. s. w. von dem Damascener ziemlich stiefmütterlich behandelt. Es erklärt sich dies jedoch hinreichend aus der Stellung der griechischen Kirche zu den betreffenden Materien. Auch in dieser Hinsicht gibt sich Johannes als den eigentlichen Vertreter der griechischen Theologie zu erkennen.

Ausser der Taufe erwähnt Johannes nur noch die Eucharistie als ein sakramentales Heilsmittel. Das Geheimniss kömmt zu Stande dadurch, dass der h. Geist bei der jedesmaligen Feier das bei der Stiftung gesprochene Wort: dies ist mein Leib u. s. w. gleichsam befruchtet und wieder wirksam werden lässt.

Johannes hält sich mit dieser Auffassung an die in der morgenländischen Kirche herrschende Praxis, die Wandlung der eucharistischen Elemente mit der sogenannten Epiklesis, der Anrufung des h. Geistes, nicht wie es im Abendlande Sitte war, mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte in Verbindung zu bringen.

Brod und Wein werden wirklich Leib und Blut Christi. Johannes bedient sich hierbei des Wortes *μεταποιεῖσθαι*: Brod und Wein werden verändert in Leib und Blut. Wie dies geschehe, gesteht er nicht zu wissen. Die in der spätern abendländischen Scholastik auf Grund der aristotelischen Kategorien von Substanz und Accidens aufgestellte und von den Griechen adoptirte Transsubstantiationslehre hat er noch nicht. Ihm genügt die reale Gegenwart,

welche natürlich eine Veränderung der früheren Elemente von Brod und Wein voraussetzt.

Freilich steht er mit dieser Lehre der spätern Transsubstantiationslehre sehr nahe; aber immerhin ist sie doch formell von derselben zu unterscheiden. Sein *μεταποιεῖσθαι* oder, was dasselbe ist, das *μεταβάλλεσθαι* anderer griechischer Väter entspricht dem lateinischen converti und bezeichnet eine Veränderung oder Verwandlung. Aber wenn man die Ausdrucksweise der spätern griechischen Theologen mit der seinigen vergleicht, so nimmt man den grossen Fortschritt wahr, den in diesem Lehrstücke die aristotelische Scholastik gemacht hat. Bei seiner Verwandlungslehre konnte und musste der Damascener sagen, die Art und Weise der Verwandlung kenne man nicht. Die Spätern glaubten dieselbe ganz genau zu kennen, indem sie lehrten, die Accidentien von Brod und Wein blieben, aber an die Stelle der Brodes- und Weinessubstanz trete die des Leibes und Blutes Christi. Darum sprach man denn nun auch bestimmter von transsubstantiatio, *μετουσίωσις* statt von conversio, *μεταβολή*. Die spätern griechischen Theologen, wie Gennadius, Scholarius u. A., lehrten gleich den Lateinern, die *οὐσία* des Leibes und Blutes Christi sei vorhanden, während von Brod und Wein bloss die *συμβεβηκότα*, die Accidentien blieben. Diese scholastische Ausbildung der Verwandlungslehre ist dem Damascener noch fremd. Obgleich er indess sich mit dem Geständniss begnügt, über die Art und Weise der Verwandlung nichts zu wissen, macht er doch im Anschluss an Gregor von Nyssa und andere Väter einen recht unglücklichen Erklärungsversuch, indem er eine Analogie für die eucharistische Verwandlung dem natürlichen Ernährungsprozesse, der Verwandlung der Speise und des Trankes in den Leib des Geniessenden entnimmt. Man könnte hierin die volle Transsubstantiationslehre ausgedrückt finden, wenn jene Analogie nicht zunächst den Zweck hätte, zu zeigen, wie eine Verwandlung in den Leib Christi Statt finden könne ohne Vervielfältigung desselben. Dies sollte ausgesprochener Massen der Vergleichungspunkt sein bei jener

Analogie, deren allseitige Durchführung, weit über die Transsubstantiationslehre hinausgehend selbstverständlich nicht beabsichtigt sein konnte [1]).

Nicht als ein anderer Versuch, die Verwandlung zu erklären, sondern als ein anderer Ausdruck für die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi ist die Aeusserung aufzufassen, Christus habe mit Brod, Wein und Wasser seine Gottheit verbunden und sie zu seinem Leibe und Blute gemacht. Wir können dieser Aeusserung nicht die Wichtigkeit beimessen, die ihr Steitz [2]) zuerkennt. Es ist doch sehr fraglich, ob der Damascener hier sagen will, der eucharistische Leib entstehe durch die Verbindung der Gottheit mit Brod und Wein. Er stellt nur die beiden göttlichen Wirkungen neben einander: mit den Elementen verbindet er die Gottheit, und: er schafft die Elemente in Leib und Blut um. Mit andern Worten: die Eucharistie enthält Christus in seinen beiden Naturen. Wäre die Steitz'sche Deutung richtig, so würde nach jener Stelle die Eucharistie die mit Brod und Wein vereinigte Gottheit sein, und nur insofern Leib und Blut Christi, als Brod und Wein dasselbe Verhältniss zum Logos hätten, wie sonst Christi Leib und Blut. Die Auffassung steht aber mit der sonstigen Lehre des Damasceners im vollkommensten Widerspruch. Steitz selbst findet sie auch nur, wesentlich modificirt, wieder Or. de imag. III, 26, wo es heisst, die Empfänger der Eucharistie würden der göttlichen Natur theilhaftig, weil der empfangene Leib Christi hypostatisch mit dem Logos vereinigt sei. In diesen Worten findet er (S. 280) den Sinn: „Der Logos assumirt den aus Brod und Mischtrank gewordenen Leib sammt seinem Blute ebenso hypostatisch, wie

---

[1]) So weit ist der Damascener von dem sog. Stercoranismus entfernt, dass er mit Cyrill von Jerusalem im Widerspruch zu andern Vätern keine physische, sondern nur eine mystische Ernährung und Stärkung des Menschen durch den Leib Christi annimmt: dieser macht nicht den Verdauungsprocess durch, sondern geht ein *εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν.*

[2]) Jahrb. für deutsche Theol. 1867, S. 277.

er den von der Jungfrau geborenen Leib hypostatisch assumirt hatte.“ Hier ist richtig anerkannt, dass nach dem Damascener Brod und Wein nicht die Stelle des Leibes vertreten, sondern, zu Leib und Blut Christi geworden, mit der Gottheit vereinigt werden. Aber von einer jedesmaligen Assumtion, wie von einer stets sich wiederholenden Menschwerdung ist hier auch keine Rede. Der Damascener wollte zeigen, dass der Mensch durch die Eucharistie der göttlichen Natur theilhaftig werde; dies begründete er damit, dass mit dem empfangenen Leib und Blut Christi die Gottheit hypostatisch vereinigt sei. Diese Behauptung war ihrerseits aber wieder nur eine logische Consequenz der Lehre von der realen Gegenwart: einen nicht hypostatisch, mit der Gottheit vereinten Leib kann es nicht geben. Wir können darum das Eigenthümliche der Lehre des Damasceners über die Eucharistie nicht mit Steitz (S. 281) in einer Verbindung der Transformationstheorie mit der Assumtionstheorie, oder (S. 286) die Grundlage seiner ganzen Anschauung in der hypostatischen Verbindung des Logos mit Brod und Wein erblicken. Jenes erscheint uns zu schulmässig gefasst, und dieses thatsächlich nicht zutreffend zu sein. Des Damasceners Grundgedanke, dem er nur je nach der Tendenz seiner Ausführung eine verschiedene Wendung gibt, ist vielmehr unseres Erachtens der von der realen Gegenwart beider hypostatisch geeinter Naturen. Die Thatsache, dass der Leib Christi vorhanden sei in der Eucharistie, ohne aus dem Himmel herabzusteigen, sucht er durch die Transformationslehre zu erklären, nicht durch die Assumtionstheorie, welche nur entfernt bisweilen in der Ausdrucksweise durchklingt.

So bestimmt und wiederholt aber eifert Johannes gegen die Auffassung der Eucharistie als eines Bildes oder Zeichens des Leibes und Blutes Christi, dass man vermuthen muss, es sei diese Auffassung auf Grund mancher vagen patristischen Ausprüche damals nicht unerhört gewesen [1]). Die

---

[1]) Freilich wird auch schon viel früher die bildliche Auffassung als thatsächlich vorhanden erwähnt. Vgl. z. B. Macarius Magnes ed. Blondel (Paris 1876), p. 106.

Deutung des bei den Vätern vorkommenden *ἀντίιυπον* auf die noch nicht consecrirten Elemente, welche Johannes zur Beseitigung patristischer Bedenken aufstellt, ist offenbar unrichtig, zeigt aber, wie bestimmt bei ihm schon die Vorstellung von dem Geheimniss geworden gegenüber den verschiedenartigen und unbestimmten Vorstellungen früherer Zeit.

Mit der Heiligenverehrung verbindet der Verfasser die ihrer Bilder und Reliquien in der Weise, wie dies von der orientalischen Geistlichkeit geschah. Mit seiner Lehre auf diesem Gebiete, von welcher später noch ausführlicher die Rede sein wird, ist er eine der Hauptautoritäten in dem Bilderstreit und für die Entscheidungen des siebenten allgemeinen Concils geworden. Seine Behauptung von der Wunder wirkenden Kraft der Reliquien legt Zeugniss ab von den Anschauungen und Zuständen der orientalischen Kirche seiner Zeit.

Die Lehre des Johannes von der h. Schrift ist die der früheren Väter. Die Schrift enthält alles zum Heile Nothwendige, über ihren Inhalt hinaus soll der Mensch mit seinem Forschen über die göttlichen Dinge nicht vordringen wollen (I, 1. 2). Nichtsdestoweniger haben die Apostel manches bloss mündlich überliefert, wie die Verehrung der Bilder, das Beten mit dem Angesicht nach Osten u. s. w. (IV, 12. 16). Diese Auffassung entspricht am genauesten der Lehre des h. Basilius, der auch die ungeschriebene apostolische Ueberlieferung auf derartige nebensächliche und äusserliche Dinge beschränkt, die wesentlichen Heilswahrheiten aber mit den übrigen Vätern in der Bibel enthalten sein lässt. Dass man für Gebräuche, wie die angeführten, apostolische Ueberlieferungen, die nicht nachweisbar und zweifelsohne auch nicht vorhanden waren, postulirte, war der gefährliche Anfang jenes später mehr im Abendlande aufgekommenen Verfahrens, alles zu Recht Bestehende, von welchem Werthe es auch sein mochte, auf jene nicht mehr aufzufindende Quelle zurückzuführen. Auch darin endlich steht Johannes auf dem Standpunkt der Väter und unterscheidet sich seine Auffassung sehr wesentlich von dem

spätern abendländischen Verfahren, dass er Lectüre und Studium der h. Schrift auf das Dringendste empfiehlt [1]).

Den biblischen Kanon bestimmt Johannes ohne Zweifel nach der damals in seiner Kirche herrschenden Ueberlieferung. Diese muss freilich nicht sehr bestimmt gewesen sein. Denn die Trullanische Synode von 692 verweist (can. 2) auf die ältern, zum Theil sich widersprechenden Kanonverzeichnisse, ohne selbst eine Aufstellung zu versuchen. Da das 7. allgemeine Concil (787) die Trullanischen Kanones bestätigte, konnte es vor der Hand in der griechischen Kirche noch zu keiner völligen Bestimmtheit kommen. Seinerseits schliesst sich der Damascener an Epiphanius an, der zwar zunächst von dem Kanon der Juden redet, dann aber auch selbst zwischen den hebräischen Büchern einerseits und Weisheit, Sirach und den übrigen göttlichen Büchern anderseits einen Unterschied macht [2]).

Nur den hebräischen Kanon des A. T. erkennt er demgemäss an, und aus dem griechischen Kanon bloss die beiden didactischen Bücher der Weisheit und des Jesus Sirach, aber nicht als kanonisch, sondern bloss als fromme, beherzigenswerthe Schriften.

Dies hält ihn gleichwohl ebenso wenig ab wie die übrigen Väter, welche einen Unterschied zwischen den hebräischen und den griechischen Büchern des A. T. machen, auch letztere zu benutzen und praktisch den in der Lehre vom Kanon aufgestellten Unterschied so zu sagen wieder aufzuheben.

Seine Belesenheit in jener zweiten Klasse alttestamentlicher Schriften legt er dadurch an den Tag, dass er sich in ihren Ausdrücken und Gedanken bewegt. So erinnert die Bezeichnung Gottes als des Beschauers von Allem (*πάντων ἐπόπτης* Fid. orth. I, 9) an 2 Makk. 9, 5. Beinahe

---

1) Diese Empfehlung bezieht sich nicht bloss auf Theologen; vgl. das Fragm. de draconibus.

2) S. Reusch, Einl. in das A. T., 4. Aufl., S. 169.

stehend ist bei ihm die Darstellung der Incarnation mit den Worten Bar. 3, 38: er verkehrte unter den Menschen. Vgl. z. B.: Fid. orth. I, 13; III, 4; IV, 16. De imag. I, 16; II, 5; III, 2. In ficuln. aref. 2. In Dormit. Mar. III, 2. Barl. et Jos. c. 24 [1]). Ferner wird mehr oder weniger wörtlich verwendet; Weish. 1, 13: Fid. orth. II, 28; c. Man. n. 71. 75; In Sabb. s. n. 10. Weish. 2, 23: Fid. orth. III, 4. Weish. 3, 1: Fid. orth. IV. 27. Weish. 5, 9—11: Barl. et Jos. c. 3. Weish. 6, 7: In Sabb. s. n. 34. Weish. 7, 5 f.: ibid. c. 17 (mit der Citationsformel *φησί*). Weish. 11, 21—25: Barl. et Jos. c. 17. Weish. 13, 5: De duab. volunt. n. 3. Sir. 18, 31: Barl. et Jos. c. 24. Als *λόγιον*, also wohl als göttlichen Ausspruch, citirt der Damascener In Dorm. Mar. I, 12 Sir. 11, 28. Endlich trägt er auch kein Bedenken, Stellen aus den genannten Büchern geradezu als Stellen der h. Schrift zu bezeichnen oder zu behandeln. So citirt er als *θεία γραφή*: Fid. orth. IV, 6. Bar. 3, 38. Dieselbe Stelle erscheint unter den übrigen Bibelstellen in der biblischen Lehre von der Person Christi: Fid. orth. IV, 38. c. Nest. n. 32. 42. Ebenso wird als *θεία γραφή* Weish. 3, 1 citirt: Fid. orth. IV, 15. In Dorm. Mar. I, 4; oder als *γραφή* Weish. 11, 26: Barl. et Jos. c. 17. Am Schlusse seiner ersten Rede über die Bilder theilt er eine Stelle aus Leontius von Cypern mit, in welcher Weish. 14, 7 sogar als von Salomo herrührend citirt wird. Desgleichen werden in den Parallelen, der Zusammenstellung von Bibel- und Väterstellen [2]), mehrfach Baruch, sehr oft aber die Bücher der Weisheit und des Siraciden angeführt.

Bemerkenswerth erscheint hierbei freilich, dass abgesehen von der einzigen und dazu ziemlich vagen Reminiscenz aus

---

[1]) Auch Schriften, wie in Nat. Mar. I, 3 und c. Iconocl. n. 8, die aller Wahrscheinlichkeit nach dem Damascener abgesprochen werden müssen, ist diese Reminiscenz geläufig.

[2]) Freilich wird in diesem Werke auch zweimal (ed. Migne II, 1204. 1389) das apokryphische 3. Buch (in der LXX 1. Buch) Esra's citirt.

dem 2. Buch der Makkabäer [1]), wegen der bekannten, messianisch gedeuteten Stelle Baruch, und ausserdem nur Weisheit und Sirach von dem Damascener verwendet werden. Die beiden letzteren Bücher, mit denen er sich vollkommen vertraut zeigt, sind es nun auch, die er in der Lehre vom Kanon, gleichsam als Schriften zweiten Ranges, wenn auch ausdrücklich als ausserkanonisch, erwähnt. Des Baruch gedenkt er gar nicht. Aber da er sich in jenem Lehrstücke im Allgemeinen an Epiphanius anschliesst, ist es wohl angezeigt, daran zu erinnern, dass dieser „die Briefe des Jeremias und des Baruch“ mit den Klageliedern als Anhang zu Jeremias zu den kanonischen Schriften rechnet. Obgleich der Damascener ihm hierin wenigstens nicht ausdrücklich gefolgt ist, hat er sich doch praktisch wieder diesem Verfahren angeschlossen. Aber der übrigen griechischen Bücher des A. T., welche Epiphanius noch nebenbei als „göttliche Schriften“ erwähnt, gedenkt er weder in der Lehre vom Kanon, noch verwendet er sie in seinen Schriften.

Desgleichen unterscheidet sich sein neutestamentlicher Kanon von dem des Abendlandes durch die Aufnahme der apostolischen Kanones. Hierbei bedachte er wohl nicht, dass er auf diese Weise im Widerspruche zu sich selbst indirect die Apokalypse verwarf, welche bekanntlich von jenen Kanones nicht unter den kanonischen Büchern aufgezählt wird.

Indessen folgte er bei diesem Verfahren wohl dem can. 2 der Trullanischen Synode, welcher die Kanones der Apostel als ächt anerkennt, die apostolischen Constitutionen aber verwirft, weil sie durch die Häretiker gefälscht worden seien. Da sonst im Orient nicht die Kanones der Apostel, sondern nach deren Angabe die Apostolischen Constitutionen oft zum neutestamentlichen Kanon gerechnet wurden, so wäre es freilich auch denkbar, dass der Damascener die Constitu-

---

[1]) Zwar wird die bekannte Stelle 2 Makk. 12, 34 als *θεία γραφὴ* citirt de his qui in fide dormierunt, n. 3. Aber diese Schrift gehört dem Damascener nicht an.

tionen, nicht die Kanones gemeint hätte, namentlich da nach dem 4. Jahrhundert auch jene statt *διαταγαί* vielfach *κανόνες τῶν ἀποστόλων* genannt wurden.

Die Eintheilung der ganzen Weltdauer in sieben oder acht Perioden ist eine der in der patristischen Literatur verbreitetsten Anschauungen. Da die Lehre von dem 1000jährigen Reiche längst aufgegeben war, konnte Johannes nicht mehr diese Periode als den grossen Sabbat bezeichnen, und so fiel, allerdings wenig motivirt, diese Benennung der gegenwärtigen Zeit zu.

In seiner Lehre über den Antichrist hat er sich zum Theil an Theodoret u. A., namentlich aber an Hippolyt gehalten.

IV. Die Reden über die Bilder.

§ 1.

Die erste Rede über die Bilder.

Der Verfasser beginnt mit der Versicherung, ohne Furcht selbst vor dem Kaiser reden zu wollen, weil die Kirche in Gefahr sei, der untheilbare Rock des Herrn getheilt werde, und die altüberlieferte Tradition sich spalte (n. 1). Die Kirche befindet sich in einer schlimmen Lage, weil man Götzendienst befürchtet, wo keiner ist, und die alte Kirchendisciplin verlassen will (n. 2). Das ganze Volk sammt dem guten Hirten der christlichen Heerde, der das Priesterthum Christi an sich ausprägt [d. i. der Patriarch Germanus von Konstantinopel] möge mein Wort günstig aufnehmen (n. 3).

Ich treibe keinen Götzendienst, sondern bete nur die Trinität an (*λατρεύω*), nicht das Geschöpf, sondern den Schöpfer, der gleich mir ein Geschöpf (*κτισθείς*) geworden ist, ohne Erniedrigung, um mich zum Theilnehmer an seiner Natur zu machen. Zugleich mit dem göttlichen König bete ich das Purpurgewand seines Leibes an, nicht als eine

vierte Person der Gottheit, sondern weil dieser durch die Menschwerdung mit Gott derselbe (Eine Person) geworden. Wie der Logos ohne Veränderung Fleisch wurde, so wurde das Fleisch Logos ohne seine Natur zu verlieren, mit dem Logos persönlich Eins geworden (*ταυτιζομένη πρὸς τὸν Λόγον καθ' ὑπόστασιν*). Gott an sich kann nicht abgebildet werden, wohl aber der menschgewordene Gott. (N. 4.)

Das mosaische Verbot spricht nicht hiergegen; denn dieses bezieht sich nur auf die Darstellung Gottes an sich, nicht des menschgewordenen, und auf die Verehrung durch Anbetung (*προσκύνησις λατρείας*), welche wir von der gewöhnlichen Verehrung wohl unterscheiden. (N. 5—8.)

Nur der Logos ist das vollkommene Bild des Vaters, sonst unterscheiden sich stets die Bilder etwas von dem Urbilde. So sind von Ewigkeit her in Gott die Bilder der Geschöpfe vorhanden (*εἰκόνες καὶ παραδείγματα*, von dem Areopagiten *προορισμοί* genannt). Bilder sind ferner die sichtbaren Formen für Unsichtbares. So umgibt die Schrift Gott und die Engel mit Formen, weil wir nur durch dieses Medium sie betrachten können. Warum sollen wir nun nicht Abwesendes, was wirklich Formen hat, bildlich darstellen? Selbst das, was an Gott unsichtbar ist, wird für uns erst erkennbar durch die sichtbaren Geschöpfe, indem wir in diesen Bilder der Gottheit erblicken. So bilden Sonne, Licht, Strahl ein Bild für die Trinität; desgleichen Geist, Wort, Hauch, oder Pflanze, Blume, Duft. (N. 9—11.)

Auch die Zeichen des Zukünftigen, wie die Arche, der Stab Aarons, die eherne Schlange u. s. w., sind Bilder. Ebenfalls die Erinnerungszeichen für Vergangenes. (N. 12. 13.)

Die *προσκύνησις* ist das Zeichen der Ehrerbietung, die *λατρεία* dagegen gebührt Gott allein. Um seinetwillen verehren wir auch die mit ihm zusammenhangenden Orte, Personen und Sachen. (N. 14.)

Die Cherubim liess Gott über der Bundeslade anbringen, weil von ihm selbst kein Bild gemacht werden konnte. Alle diese Gegenstände aber waren von Menschenhänden und aus niedrigem Stoff gemacht, weil alles mit dem Gesetze

selbst nur Bild und Schatten war. Erst nach der Menschwerdung kann Gott selbst dargestellt werden. Ich verehre die Materie, durch die mir das Heil wurde, aber nicht als Gott. Freilich ist der Leib Gottes auch Gott wegen der hypostatischen Vereinigung, aber ohne seine Natur zu verlieren und umgeschaffen zu werden. Auch die übrige Materie verehre ich, die sich auf mein Heil bezieht, wie das Kreuz, Golgotha, den Auferstehungsfels, das Evangelienbuch, Altar, Kelche, Patenen, und was alles dies übertrifft, den Leib und das Blut Christi (die Eucharistie). Die Materie, die Gott erschaffen, zu verachten, schmeckt nach Manichäismus. Nur das ist verächtlich, was Gott nicht will, aber was durch die menschliche Freiheit geschieht, die Verkehrung des der Natur Gemässen in das, was der Natur zuwider ist. (N. 15. 16.)

Was das Buch für den Gelehrten ist, ist das Bild für den Ungelehrten. Auch vertritt es die gehörte Rede. Schon im A. T. gab es Zeichen und Bilder der Erinnerung und als Beförderungsmittel für die Gottesverehrung. Warum sollten wir nicht das Leiden und die Wunder Christi abbilden zur Erinnerung? (N. 17. 18.)

Wenn wir aber Christus und Maria Bilder weihen, warum denn nicht den Heiligen? Das wäre ein Krieg, nicht gegen die Bilder, sondern gegen die Heiligen selbst, wenn man ihnen die Abbildung versagen wollte. Wie das mit dem Feuer Verbundene durch diese Verbindung selbst Feuer wird, so verhält es sich auch mit dem Fleische des Sohnes Gottes. Es ward gesalbt nicht mit göttlicher Kraft, wie es bei den Propheten geschah, sondern durch die Anwesenheit des Salbenden selbst. Auch die Heiligen werden in der Schrift Götter genannt, weil der h. Geist sie auf Erden erfüllte, nach ihrem Tode bei ihrer Seele ist und ebenfalls bei ihrem Leib im Grabe, sowie bei ihren Bildern, zwar nicht mit seinem Wesen (*κατ᾽ οὐσίαν*), aber mit seiner Wirksamkeit. (N. 19.)

Wenn sich in dem alttestamentlichen Tempel die Cherubim und sonstige Bildnisse befanden, warum sollten wir

nicht die Kirchen mit Heiligenbildern schmücken? Von Christus darf man dessen Heer, die Heiligen, nicht trennen, welche seine Miterben und Freunde sind. Will man kein Bild verehren, so darf man auch den Sohn Gottes nicht verehren, der das Bild des Vaters ist. Die Verehrung der Bilder der Heiligen feuert zu ihrer Nachahmung an. Die Verehrung des Bildes bezieht sich auf das Abgebildete zurück. Wenn man den Heiligen Tempel errichtet, soll man auch ihre Trophäen darin aufstellen. Wenn wir den Tod der Heiligen festlich begehen im Widerspruch zu dem Wortlaut des A. T., welches jede Berührung mit Todten als unrein betrachtet, so können wir auch ihre Bilder verehren. Seitdem wir an der Erlösung Theil haben durch die Wiedergeburt in der Taufe, sind wir von der Verweslichkeit befreit und in Wahrheit Kinder Gottes. Paulus nennt die Gläubigen darum Heilige. Aus diesem Grunde feiern wir den Tod der Heiligen als Freudenfest, als solche, die nicht mehr unter dem alttestamentlichen Gesetz, sondern der Gnade stehen. (N. 20. 21.)

Wenn die Apostel durch ihre Schatten und Schweisstücher heilten, soll man dann nicht Schatten und Bild der Heiligen verehren? Wir dürfen keine Neuerung machen und die Grenzsteine der Väter nicht versetzen. Die kirchliche Gesetzgebung ist nicht bloss schriftlich überliefert, sondern auch durch mündliche Tradition. Die Stelle des Grabes Christi, das dreimalige Untertauchen bei der Taufe, das Beten gegen Osten die Ueberlieferungen Betreffs der heiligen Geheimnisse (*ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις*), alles dies ist uns nur mündlich zugekommen. Man darf also die Bilderverehrung nicht verachten, weil nichts davon in der Schrift steht. (N. 22. 23.)

Die Schriftstellen gegen die Bilder beziehen sich nur auf Götzenbilder. Die Heiden weihen ihre Bilder den Dämonen, die sie Götter nennen; wir weihen sie dem fleischgewordenen Gott und seinen Freunden, durch die wir die Dämonen vertreiben. (N. 24.)

Wenn man sich auf Epiphanius beruft, so ist die

betreffende Schrift unächt[1]). Sollte sie aber ächt sein, so hat er sein Bilderverbot ähnlich gemeint, wie Athanasius verbot, die Leiber der Heiligen in Schreinen zu verwahren, statt sie zu beerdigen. Er wollte damit nur gegen in Aegypten herrschende Missbräuche angehen. Die Kirche des h. Epiphanius verehrt noch heute Bilder. Endlich ist auch nicht Kirchengesetz, was von einem Einzelnen geschieht. Eines Mannes Meinung kann nicht eine in der ganzen Kirche herrschende Tradition umstürzen. (N. 25.)

Die Propheten haben Engeln, Königen, selbst verworfenen, die Proskynese erwiesen, desgleichen Moses und Aaron Dingen, die von Menschenhänden gemacht waren. (N. 27.)

Hierauf lässt der Damascener eine Reihe von Väterstellen folgen, in denen von Bildern der Heiligen und deren Verehrung die Rede ist, aber bisweilen auch nur allgemein von Zeichen und Gleichnissen, was aber dann von ihm auf die Heiligenbilder übertragen wird. Er schliesst mit folgender Ermahnung: Wir lassen keine Neuerung im Glauben zu. Auf so vielen Concilien haben die vom h. Geist erleuchteten Väter niemals eine Neuerung versucht. Wir gehorchen darum dem Kaiser nicht, der die Sitte der Väter umstossen will. Das haben die frommen Kaiser nie gethan. Was mit Gewalt durchgesetzt wird, ist räubermässig wie die Synode von Ephesus. Ueber kirchliche Angelegenheiten haben nicht die Kaiser, sondern die Concilien zu verfügen. Nicht den Kaisern, sondern den Aposteln und ihren Nachfolgern und den Hirten und den Lehrern hat Christus die Binde- und Lösegewalt verliehen. Wenn ein Engel vom Himmel, sagt der Apostel, euch ein anderes Evangelium verkündigt, als ihr empfangen habt, — das Folgende wollen wir erst aussprechen, wenn wir Hartnäckige sehen. Das Kreuzbild stellt den fleischgewordenen Gott dar. Sein Fleisch bete ich

[1]) Dieselbe soll von einem gegen die Bilder schreibenden Epiphanides herrühren, für den man dann mit einer leichten Aenderung des Namens den bekannten Kirchenvater Epiphanius substituirte. Vgl. Lequien, Ad or. II. de imag. n. 18.

an wegen der mit demselben persönlich verbundenen Gottheit. Wir verehren sein Leiden und Sterben, sein Bild, seine Diener und Freunde, besonders seine Mutter. Wir ermahnen das Volk, an den kirchlichen Einrichtungen festzuhalten. Die allmählige Abschaffung der alten Traditionen zerstört nach und nach das ganze Gebäude. Mögen wir fest bleiben, gegründet auf den festen Felsen Christus.

§ 2.

Die zweite Rede über die Bilder.

Diese Rede hat im Wesentlichen denselben Inhalt wie die erste und besteht zum grossen Theile nur in Wiederholungen, nur zeichnet sie sich durch heftige Angriffe auf den Kaiser aus. Der Verfasser selbst bekennt (n. 1), er sei zu dieser Abhandlung aufgefordert worden, weil die erste Vielen unverständlich geblieben sei. Nachdem er dann die wichtigsten trinitarischen und christologischen Wahrheiten aufgestellt, gegen die nacheinander der Teufel zu Felde gezogen (n. 2. 3), gibt er diesem Schuld, jetzt die Christen in der Bilderfrage von der Gewohnheit der Väter abtrünnig machen zu wollen (n. 4).

Die unsichtbare Gottheit kann selbstversändlich nicht dargestellt werden, wohl aber die menschgewordene (n. 5).

Der Teufel beneidet uns darum, weil wir dadurch Heiligkeit empfangen. Wenn Jemand ein anderes Evangelium verkündigte, als die katholische Kirche von den h. Aposteln, Vätern und Concilien empfing und bis heute bewahrt, so höret nicht darauf, wenn es auch ein Engel oder ein Kaiser wäre. Das Anathema spreche ich noch nicht aus, weil ich noch Bekehrung erwarte. (N. 6.)

Wie in der ersten Rede werden auch hier (n. 7—10) die dem A. T. entnommenen Bedenken gegen die Bilderverehrung widerlegt.

Unsere Väter, heisst es dann weiter, haben an Stelle der Götzentempel den Heiligen Kirchen errichtet und an Stelle der Götterstatuen Bilder Christi, Maria's und der Heiligen. Heiligenfeste kannte das A. T. nicht, weil der Tod als ver-

unreinigend galt; dies ist nun nicht mehr der Fall, da die Gottheit unsere Natur zur Unverweslichkeit umgestaltet hat. Jeder, der die zur Ehre Gottes und zum Ruin des Teufels errichteten Bilder umstürzen will, ist ein Feind Christi und der Heiligen und ein Beschützer des Teufels. (N. 11.)

Die Kaiser haben sich nur um die weltlichen Angelegenheiten zu kümmern, können aber der Kirche keine Gesetze geben. Derartige Uebergriffe wurden z. B. an Herodes u. A. schrecklich gestraft. Der Patriarch Germanus, durch Leben und Wort ausgezeichnet, ward nebst mehrern andern Bischöfen mit Schlägen überhäuft und exilirt. Dem Kaiser wollen wir in weltlichen Dingen gehorchen, aber für die kirchlichen haben wir unsere Hirten. Wir versetzen die Grenzsteine unserer Väter nicht, sondern halten an den Ueberlieferungen fest. Wenn wir etwas an dem Gebäude der Kirche zerstören, lösen wir es allmälig ganz auf. (N. 12.)

N. 13. 14 wird aus alttestamentlichen Analogien argumentirt.

Die Heiligen sind das Heer Christi. Möge der Kaiser sich erst einmal seines eigenen Heeres entblössen, Purpurmantel und Krone ablegen, dann mag er auch denen, die gegen den Teufel und ihre Leidenschaften gekämpft haben, den Heiligen ihre Ehre nehmen. Wenn sie an der himmlischen Herrlichkeit Christi Theil haben, warum dann nicht auch an der irdischen? Sollen wir ihnen die Ehre verweigern welche die Kirche ihnen gewährte? u. s. w. (N. 15.)

Die Manichäer hatten ihr Thomas-Evangelium, schreibt ihr nun euer Evangelium secundum Leonem. Ich stimme den Kaisern nicht zu, die nach Tyrannenart das Priesterthum usurpiren. Die Kirche wird nicht durch die Kaiser regiert, sondern durch die geschriebenen und ungeschriebenen Einrichtungen der Väter. Wie nämlich ohne Schrift das Evangelium auf der ganzen Erde verbreitet wurde, so befindet sich unter andern ungeschriebenen Ueberlieferungen auch die Verehrung der Bilder. Nur die götzendienerische Verehrung von Bildern ist untersagt. (N. 16. 17.)

Die Schrift des Epiphanius, auf die man sich gegen die

Bilderverehrung beruft, ist unächt. Er ist nicht von der Meinung seiner Collegen abgewichen. Mit ihnen war er desselhen h. Geistes theilhaftig. (N. 18.)

Weiter wird dann von der Verehrung des Kreuzes und der Reliquien auf die der Bilder geschlossen und ebenfalls aus alttestamentlichen Analogien argumentirt (n. 19—23).

Zum Schluss folgen die Väterstellen aus der ersten Rede, um einige vermehrt.

§ 3.

Die dritte Rede über die Bilder.

Die dritte Rede enthält zum Theil andere Gedanken als die beiden vorhergehenden. Im Anfang freilich wiederholt sie nur bereits Gesagtes: dass der Teufel durch die Bilderfeinde jetzt die Tradition zerstören wolle, dass nur der menschgewordene Gott abgebildet werden dürfe, dass das mosaische Verbot gegen die christliche Bilderverehrung nicht anwendbar sei, dass die Anbetung Gott allein und dem mit Gott persönlich geeinten Fleische gebühre, u. s. w. (n. 1—10).

Hatte Johannes früher sich für die Bildervehrung auf die mündliche Ueberlieferung berufen, so sucht er nun einen wenigstens mittelbaren biblischen Beweis zu erbringen. In der ganzen Bibel, führt er (n. 11) aus, ständen die Worte *τριάς*, *ὁμοούσιος*, *μία φύσις θεότητος*, *τρεῖς ὑποστάσεις* u. s. w. nicht. Nur der Sache nach seien die betreffenden Lehren in der Schrift enthalten; die Väter aber hätten dieselben in jene Formeln gebracht, und werde Jeder von dem Anathem getroffen, der diese Formeln nicht annehmen wolle. Nun sei schon im A. T. die Anfertigung von Bildern befohlen worden, und der Ausspruch Christi (Matth. 22, 20 f.) könne nur heissen: was des Kaisers Bild trägt, gebt dem Kaiser, und was Christi Bild trägt, Christo.

Aus dem Pratum des Patriarchen Sophronius von Jerusalem [1]) wird dann (n. 13) folgende Erzählung mitgetheilt: Ein

[1]) Dem es zugeschrieben wurde, weil dieser es veröffentlichte. Der Verfasser war Johannes Moschus. Die Stelle wurde auch auf dem 7. allgemeinen Concil Act. IV verwerthet (bei Harduin IV, 208).

Incluse auf dem Oelberg wurde fortwährend vom Teufel zur Unzucht versucht. Derselbe versprach ihm, diese Versuchungen einstellen zu wollen, wenn jener die Verehrung eines Madonnenbildes mit dem Jesuskinde aufgäbe. Johannes zieht aus dieser Erzählung, deren Glaubwürdigkeit er natürlich nicht bezweifelt, den Schluss, der Teufel habe das Aufgeben der Bilderverehrung lieber gehabt als die Unzucht, einsehend, dass jenes eine grössere Sünde sei als diese [1]).

Hierauf folgt eine Auseinandersetzung über Begriff und verschiedene Arten der Bilder. An erster Stelle steht (n. 18): das völlig gleiche Bild des Vaters ist der Sohn, ausgenommen das Vatersein; das Bild des Sohnes ist der h. Geist. Durch ihn erkennen wir den Sohn, und im Sohne den Vater. Das Wort ist der Bote des Gedankens, das Zeichen des Wortes ist der Hauch. Darum ist der h. Geist das völlig gleiche Bild des Sohnes, bloss ausgenommen das Ausgehen.

Dann werden als Bilder aufgeführt die Ideen der zukünftigen Dinge in Gott, der Mensch als Ebenbild Gottes, die Schrift als Darstellung der Gedanken, die Zeichen des Zukünftigen, die der Erinnerung an Vergangenes (n. 19—23). Gott selbst kann nicht abgebildet werden, weil er nicht umschrieben ist, wohl aber Engel, Dämonen und menschliche Seelen, weil sie, wenn auch nicht massiv körperlich, doch örtlich umschrieben sind (n. 24. 25).

In den Bildern werden die Heiligen selbst verehrt. Diese

---

[1]) Unter den Väterstellen am Schlusse der 1. Rede wird diese Erzählung gleichfalls mitgetheilt, nur etwas ausführlicher: der Incluse befragt den Abt Theodor Aeliotes, was er thun solle, und dieser antwortet ihm, es sei besser, kein schlechtes Haus in der ganzen Stadt zu überschlagen, als die Verehrung Jesu und seiner Mutter zu unterlassen. Der Damascener macht dann die Bemerkung dazu, die Verehrung des Bildes sei also identisch mit der des Abgebildeten, und die Unterlassung der Bilderverehrung eine grössere Sünde als Hurerei. Hier erscheint das Unsittliche der Behauptung also etwas gemildert durch die sophistische Identificirung des Bildes Christi mit Christus selbst.

aber verehren wir als Kinder Gottes. Durch die Eucharistie werden wir nämlich der göttlichen Natur theilhaft, zwar nicht persönlich mit Gott geeint, sondern in der Art einer Vermischung (συνανάκρασις) des Leibes und Blutes [1]). Darum sind höher als die Engel diejenigen Menschen zu schätzen, welche die Vereinigung rein bewahren. (N. 26.)

Die προσκύνησις ist das Zeichen der Unterwerfung und der Verdemüthigung unter Jemand. Die erste Art derselben ist die λατρεία, die Anbetung Gottes, die zweite Art die Bewunderung und Liebe Gottes, die dritte der Dank gegen ihn, die vierte die Bitte, die fünfte die Reue über die begangenen Sünden, entweder aus Liebe zu Gott, als Ausdruck des kindlichen Verhältnisses zu ihm, oder aus Furcht, von seinen Wohlthaten ausgeschlossen zu werden, welches die Gesinnung des Lohndieners (μισθωτική) ist, oder aus Furcht vor der Strafe, die sklavische (δουλική) Gesinnung. (N. 28—32.)

Von Geschöpfen erhalten die προσκύνησις zunächst die, in denen Gott wohnte, Maria und die übrigen Heiligen. Sie wurden nach Möglichkeit gottähnlich sowohl durch ihren eigenen Willen als durch die Einwohnung und Mithülfe Gottes, desshalb auch Götter genannt. Dies zu erreichen, hängt zunächst von der Freiheit ab, dann von Gott, der mit dem das Gute Wollenden mitwirkt. Die, welche die Heiligen anrufen, erfahren ihre Hülfe, sei es durch deren Fürbitte bei Gott, sei es dass Gott den Glauben und die Verehrung dessen annimmt, der von seinen Dienern etwas erbittet. So wurden von den Aposteln geheilt, die zu Jesus kamen. Auf diese Weise heilte ihr Schatten und Schweisstuch. Diejenigen aber, welche den Heiligen keine Ehre erweisen, werden als hochmüthig und gottlos verurtheilt. Zeugen des-

---

[1]) Unter der Vermischung des Leibes und Blutes Christi mit dem unsrigen versteht der Damascener dasselbe, was er vorher als Theilnahme an den beiden Naturen des Gottmenschen in der Eucharistie bezeichnet hat. Dass Leib und Blut Christi den Verdauungsprocess durchmachten, bestreitet er Fid. orth. IV, 13, wie wir sahen, ausdrücklich.

sen sind die Knaben, die Elisäus verspotteten und dafür von Bären zerrissen wurden. (N. 33.)

Weiter verehren wir heilige Gegenstände: Sinai, Nazareth, Krippe und Höhle von Bethlehem, Golgotha, das Kreuz, die Nägel u. s. w., Rock, Leintücher, Windeln des Herrn. Ferner Engel und Menschen, die uns zum Heile dienten; die Juden aber nicht, weil sie Christus kreuzigten, nicht um uns das Heil zu verschaffen, sondern aus Hass gegen ihn (n. 34).

Nach Aufzählung anderer Dinge, die verehrt werden, wie Evangelienbücher, Rauchfässer, Leuchter u. s. w. (n. 35. 36), berichtet Johannes (n. 37) weiter: wir verehren uns auch gegenseitig als theilnehmend an der göttlichen Natur, und nach dem Bilde Gottes geschaffen, einander unterworfen und das Gesetz der Liebe erfüllend; insbesondere wird die Proskynese Fürsten, dann den Herren von ihren Dienern, und Wohlthätern von denen erwiesen, welche die Wohlthaten empfingen (n. 37—39).

Nachdem der Verfasser noch einmal daran erinnert, dass die Gott gebührende Verehrung ihm allein dargebracht werde (n. 40), hält er seine Schlussermahnung, an der überlieferten Tradition festzuhalten, die Heiligen zu verehren, durch die wir leicht Zutritt zu Gott selbst hätten, durch die wir von Krankheiten und Dämonen befreit würden, und wie sie selbst so auch ihre Bilder in Ehren zu halten (n. 41).

Unter den vielen Väterstellen, mit denen er auch diese dritte Rede schliesst, finden sich manche, die sich gar nicht auf die Bilderverehrung beziehen, andere, welche den abenteuerlichsten Inhalt haben. So wird von Basilius erzählt, er habe vor einem Madonnenbilde, auf dem auch der Martyrer Mercurius abgebildet gewesen, gebetet, dass Kaiser Julian aus dem Wege geräumt werde; das Bild habe ihm dadurch geantwortet, dass der Martyrer kurze Zeit verschwunden und dann wieder erschienen sei, eine blutige Lanze in der Hand. Ferner wird die Petition der blutflüssigen Frau an Herodes mitgetheilt, Christus eine Bildsäule errichten zu dürfen. Weiter aus Anastasius vom Sinai die Erzählung, wie Sarazenen ein Bild des h. Theodorus

mit einem Pfeile verletzten, dann Blut herausfloss, und die Thäter von göttlicher Strafe ereilt wurden; aus Simeon dem Wunderthäter, wie ein Kaufmann, durch die Fürbitte eines Heiligen von einem Dämon befreit, dem Heiligen eine Statue errichtete und diese mit Lichtern und Tüchern schmückte, und wie dann die Heiden, welche sie umstürzen wollten, sämmtlich zu Boden fielen. Bilder, als Bekehrungsmittel und mit den verschiedenartigsten Wunderkräften ausgestattet, werden erwähnt. Auch unächte Stücke, wie Quaest. 39 ad Antiochum, vorgeblich von Athanasius, werden citirt, Stücke, die ohne Zweifel erst während des Streites über die Bilder zu deren Vertheidigung verfasst wurden.

Zum Schlusse führt Johannes den bekannten, ursprünglich gegen Rom gerichteten, später aber von Hadrian I. [1]) gegen Karl den Grossen und die fränkischen Theologen als Bestimmung eines ökumenischen Concils vertheidigten 82. Trullanischen Kanon über die Darstellung Christi unter dem Bilde des Lammes an.

§ 4.

Charakter und Tendenz der Reden über die Bilder.

Die Reden über die Bilder sind gegen das Bilderverbot Leo's des Isaurers gerichtet, welches 726 erlassen wurde. In der ersten Abhandlung wird der Patriarch Germanus noch als im Amte befindlich vorausgesetzt, der 730 weichen musste. Sie scheint gleich nach Erlass jenes Verbotes geschrieben zu sein. Die zweite Abhandlung erwähnt bereits die Absetzung des Patriarchen und ergeht sich in weit heftigeren Ausdrücken gegen den Kaiser als die erste, sie ist also jedenfalls erst 730 entstanden.

Die durch den Bildersturm dieses Jahres hervorgerufenen weiteren Verwicklungen, namentlich die zwischen Leo und dem ihn bannenden Gregor III. (732), werden noch nicht erwähnt, wie auch der Verfasser sein Anathem gegen den Kaiser noch immer zurückhalten will. Die zweite Abhand-

---

1) Bei Harduin, Coll. conc. IV, 790.

lung wird demgemäss 730 geschrieben sein, veranlasst durch die neuen Massregeln des Kaisers, wie die erste die Antwort bilden sollte auf das erste Bilderedict. Die dritte Schrift behandelt den Gegenstand mehr systematisch und ist mit einer reichhaltigern, wenn auch nicht werthvollern Sammlung von Beweisstellen ausgestattet als die beiden ersten. Sie scheint danach später entstanden zu sein. Anhaltspunkte zu einer genauern Zeitbestimmung finden sich aber in ihr nicht vor.

Diese drei Abhandlungen sind seit jeher für das Beste gehalten worden, was zur Vertheidigung der Bilder geschrieben wurde. Ihnen hat der Damascener zum grossen Theil seinen Ruf als gelehrter und theologisch gewandter Vertreter der Orthodoxie zu verdanken. In der That lässt sich auch nicht läugnen, dass er die Streitfrage im Allgemeinen richtig erfasst hat, die Heiligenverehrung scharf von der Gott allein gebührenden Anbetung unterscheidet und alle den Bildern erwiesene Ehre auf diejenigen bezogen wissen will, welche dargestellt werden. Desgleichen ist es ihm gelungen, die dem A. T. entnommenen Bedenken gegen jene kirchliche Sitte in richtiger Weise zu lösen. Anderseits lässt sich freilich nicht verkennen, dass gleich seinen übrigen Schriften auch diese an Breite und ermüdenden Wiederholungen leiden, dass der Verfasser, befangen in den Vorurtheilen seiner Zeit, allzuviel Gewicht auf die Verehrung der Bilder legt, indem er sie mit der Verehrung Christi und der Heiligen beinahe, mitunter vollständig identificirt, und dass er endlich in der Auswahl seiner Beweisstellen nicht kritisch genug verfuhr, auch in dem seltsamsten Wunderglauben den damaligen Anschauungen seinen Tribut bezahlend.

Wir haben noch wenige Worte über die Aechtheit dieser Schriften beizufügen. Der Engländer Hody hat in seiner Vorrede zu der Chronographie des Johannes Malalas die Aechtheit der dritten Rede, Oudin[1]) die sämmtlicher drei Reden bestritten, um die aus confessioneller Tendenz

[1]) De script. eccl. I, 1747. 1769. 1773.

hervorgegangenen Bestreitungen nicht zu erwähnen. Oudin versetzt sie an das Ende des 11. oder den Anfang des 12. Jahrhunderts und schreibt sie einem jüngern Johannes Damascenus, einem Bischof von Antiochien zu, den er auch für den Verfasser anderer unserm Damascener beigelegten Schriften hält. Seine meisten Gründe: der Damascener habe als eifriger Bilderverehrer gewiss nicht zugestanden, dass man die Bilderverehrung aus der Bibel nicht beweisen könne, und dass man die Trinität nicht abbilden dürfe; auch würde er sicher nicht so viele nichts beweisende Väterstellen angeführt haben u. s. w., bedürfen keiner Widerlegung. Im Gegentheil kann man zu Gunsten der Aechtheit dieser Schriften sagen, dass sie, ganz in dem Geiste jener Zeit gehalten, nicht die mindeste Spur einer spätern Entstehung an sich tragen, dass ferner die dogmatischen Anschauungen über Trinität, Christologie, Freiheit und Gnade, Eucharistie u. s. w., welche in ihnen vorgetragen werden, mit denen des Damasceners sich vollständig decken.

Nur die Aechtheit der dritten Rede könnte in Frage kommen, weil in ihr, im Widerspruch zu den beiden ersten, ein biblischer Beweis für die Bilderverehrung versucht, und Stellen aus Malalas und die pseudo-athanasianischen Quaestt. ad Antiochum angeführt werden. Allein, was den ersten Punkt betrifft, konnte Johannes wohl im Laufe des Streites und nach längerem Nachdenken darauf verfallen, obgleich ein directer Bibelbeweis nicht möglich war, doch mittelbar einen solchen zu construiren. Dieser Umstand bildet darum nur einen weitern Grund für die Annahme, dass die dritte Rede nach den beiden ersten geschrieben wurde. Was die Stelle aus Joh. Malalas angeht, so ist die Lebenszeit dieses Chronographen zu ungewiss, um daraus einen Schluss ziehen zu können. Er wird selbst in's 6., wahrscheinlicher aber in das 7. Jahrhundert versetzt [1]); dann könnte er also sehr

---

1) Vgl. L. Dindorf, Vorrede zu seiner Ausg. im Corp. Byzant. (Bonnae 1830), wo Hody's Einwendungen bereits widerlegt sind. — Lipsius, Die Quellen der röm. Petrussage (Kiel 1872), S. 156 glaubt ihn in das 6. Jahrhundert versetzen zu sollen.

wohl von dem Damascener schon benutzt worden sein. Die Quaestt. ad Antiochum aber bilden eine aus ältern Quellen, zum Theil aus Athanasius geschöpfte Compilation von verschiedenen, gänzlich unbekannten Händen. Bald werden ihrer 35, bald 41 in den Handschriften aufgeführt, und im Ganzen sind sie auf 136 angewachsen. Ueber die Entstehung der hier in Frage kommenden Quaest. 39 ist wohl nur das Eine sicher, dass sie zum Zwecke der Polemik nach dem Ausbruche des Bilderstreites angefertigt wurde.

V. Die Schrift „Ueber die richtige Lehre".

Diese Schrift ist betitelt *περὶ ὀρθοῦ φρονήματος*, oder auch vollständiger bezeichnet als dictirt von Johannes von Damaskus, und von dem Bischof Elias dem Metropoliten Petrus von Damaskus überreicht. Dieselbe bildet ein ausführliches Glaubensbekenntniss, aber, wie Eingang und Schluss beweisen, von Jemanden aufgestellt, der reumüthig sich seiner rechtmässigen kirchlichen Behörde unterwirft. Dass derselbe Bischof war, geht aus seinem Versprechen (n. 8) hervor, keinen Bigamus als Priester annehmen zu wollen. Wenn die handschriftliche Ueberlieferung den Damascener als Verfasser nennt, so stimmt dies durchaus zu dem ganzen Inhalte des Bekenntnisses, sowie zu dem Umstande, dass dasselbe bald nach dem Ausbruche des Bilderstreites verfasst wurde, damals aber, wenigstens gemäss seinem ältesten Biographen, der Damascener noch in Damaskus weilte. Da anderseits Johannes von Jerusalem, der den Damascener hier zum Priester weihte, 735 starb, fällt die Entstehung der Schrift jedenfalls vor dieses Jahr. Ein wahrscheinlich bis dahin monotheletischer Bischof — denn namentlich verspricht er, den Umgang mit den Maroniten zu vermeiden — hat also diese kleine Schrift von dem hervorragendsten Theologen jener Provinz verfassen lassen und als sein Glaubensbekenntniss dem Metropoliten von Damaskus überreicht.

Der Metropolit wird angeredet mit ächt orientalischer

Ueberschwenglichkeit: Bester der Väter, heiligster Erzhirte unter den Hirten. Unter lebhaften Versicherungen seiner Unterwürfigkeit erklärt dann der Bischof, er sei sich seiner Sünden bewusst, aber was jener auf Erden lösen werde, das werde auch im Himmel gelöst sein. Auf seinen Befehl wolle er vor Himmel und Erde sein Bekenntniss ablegen. Er beginnt mit einer ausführlichen Darlegung der Trinitätslehre, in welcher unter anderm vom h. Geiste gesagt wird, er habe seine Ursache und Quelle im Vater, indem er von diesem ausgehe (n. 1). Dann wird noch ausführlicher die Christologie entwickelt, ganz in der Weise, wie wir es in der „Glaubenslehre“ des Johannes von Damaskus fanden (n. 2—4). Vorzüglich wird dabei die Zweiheit des Willens hervorgehoben, und dass Christus nicht das Göttliche allein mit dem göttlichen, das Menschliche allein mit dem menschlichen Willen, sondern als dieselbe Person Beides mit beiden Willen gewollt habe. Weiter wird der Zusatz des Petrus Fullo zu dem Trisagion: der für uns gekreuzigt worden, verworfen, weil dadurch eine vierte Person in die Trinität eingeführt, oder dieselbe für leidensfähig erklärt werde (n. 5). Endlich werden die Irrthümer des Origenes verworfen: die Präexistenz der Seelen, die Seelenwanderung und die Apokatastasis (n. 6). Dann zählt der Verfasser die sechs ökumenischen Synoden auf mit ihren Entscheidungen, zu denen er sich rückhaltlos bekennt. Arius wird hierbei als Tritheist bezeichnet. Die fünfte Synode, welche des Origenes kaum gedenkt, wird als gegen Origenes, „den wahnsinnigen Greis“, gehalten aufgeführt. Alle Häresien, erklärt der Verfasser zum Schluss, verwerfe er, angefangen von der des Simon Magus bis zu der, die jetzt entstanden sei [die gegen die Bilderverehrung] (n. 7). Er fügt den Schwur bei, alles dies zu glauben und keine Gemeinschaft mit Andersgläubigen, namentlich Maroniten, haben zu wollen, keinen Bigamus als Priester anzunehmen, der heiligen katholischen und apostolischen Kirche der Metropole Damaskus sich zu unterwerfen, in allem dem gegenwärtigen Metropoliten und seinen Nachfolgern zu gehorchen, ohne seine Erlaubniss keinen Manichäer

aufzunehmen, die Kanones der Apostel, der Concilien und des h. Basilius (des Urhebers der orientalischen Mönchsregel) zu beobachten.

VI. Die Schrift gegen die Jakobiten.

Diese Schrift ist im Namen des Metropoliten Petrus von Damaskus durch Johannes verfasst und an den Bischof eines in der Nähe liegenden Ortes Daräa gerichtet, um diesen vom Monophysitismus zu bekehren. Sie gehört demnach auch noch der Zeit des Aufenthaltes des Johannes zu Damaskus an. In der Einleitung wird bemerkt, der Adressat sei gleichen Stammes und Namens mit dem Redenden, also wohl mit dem Metropoliten Petrus.

Alle Irrthümer in der Trinitätslehre und Christologie, die der Arius, Eunomius, Sabellius, Nestorius, Dioskur, werden zurückgeführt auf die unrichtige Identificirung von Natur oder Substanz und Hypostase (n. 2—7). Hypostase definirt dann der Verfasser als das, was „für sich existirt", oder was „nicht an etwas Anderm existirt", oder was „nicht Accidens ist" (n. 8). Den Monophysiten wird nachgerühmt, dass sie Natur und Hypostase nicht identificirten, dafür aber „particuläre Naturen" annähmen (n. 9). Im Laufe des Streites scheinen also die Anhänger Dioskurs dessen Lehre, freilich nur formell, etwas modificirt zu haben. Gäbe es „particuläre Naturen" — so argumentirt nun der Verfasser (n. 10) gegen sie — in der Trinität, wie ihr behauptet, so wären verschiedene Substanzen in sie eingeführt. Hätte auf diese Weise jede Person ihre eigene Substanz, ausser der allgemeinen, allen dreien gemeinsamen Substanz, so wären Substanz und Hypostase doch wieder identisch. Es gäbe dann vier Hypostasen und Substanzen in Gott. Wer von den heiligen Vätern hätte solches gelehrt, wenn ihr nicht den h. Aristoteles als dreizehnten Apostel einführen und ihn, den Götzendiener, den Inspirirten vorziehen wollet? (N. 10.)

Zwar, fährt der Verfasser fort, gibt es ohne Natur keine Hypostase, und umgekehrt; aber dennoch ist beides nicht

identisch. Die Zusammenfassung der Accidentien bildet die Hypostase, sie ist nicht die Substanz, sondern an der Substanz. Das ἐνυπόστατον ist die Substanz (οὐσία), die an der Hypostase bemerkt wird, wie die menschliche Natur Christi an dessen göttlicher Hypostase. Von diesen Grundsätzen macht nun der Verfasser die Anwendung auf die Trinitätslehre und Christologie, wobei er namentlich hervorhebt, dass auch nach der Menschwerdung noch zwei Naturen in Christus vorhanden gewesen seien — was bekanntlich gerade von den Monophysiten geleugnet wurde —, ohne dass sie indess in jeder Hinsicht eine Zweiheit gebildet hätten (n. 12—17). Hierauf tritt der Verfasser den indirecten Beweis an und zeigt, welche Absurditäten aus der monophysitischen Lehre folgen: Gottheit und Menschheit wären dasselbe, die Menschen wesensgleich mit dem Vater, Er gleich uns die incarnirte Natur der Gottheit; oder: Christus hätte eine neue aus Gottheit und Menschheit gemischte Natur, dann also diese neue neben seiner göttlichen, ausserdem wäre er dann weder seinem göttlichen Vater, noch seiner menschlichen Mutter wesensgleich (n. 18—30). Durch die Zweiheit der Naturen wird aber Christus nicht getheilt (n. 31. 32).

Den Monophysiten wird dann wieder die (wenn auch nicht formell, so doch real vollzogene) Identificirung von Natur und Hypostase vorgeworfen und, unter manigfachen Wiederholungen, nach allen Seiten die Consequenz aus ihrer Lehre gezogen (n. 33—51). Bemerkenswerth erscheint hierbei, wie der Verfasser die Zeugnisse des Athanasius und Cyrill von Alexandrien, welche die Monophysiten für sich anriefen, ihnen zu entwinden sucht. Wenn Cyrill von der Einheit redet nach der Union, bemerkt er n. 45, so meint er damit nicht gleich euch, dass nach der Union die beiden Naturen Eine bildeten, sondern: vereinigt, in ihrer Vereinigung bilden sie Eine Person. Wenn ferner beide Kirchenlehrer sagen, die göttliche Natur sei incarnirt, so ist das nur ein ungenauer Ausdruck, indem sie mit Natur die Hypostase meinen. Nicht die Natur, sondern die Hypostase des Logos ist incarnirt; sonst hätten Vater und h. Geist gleich-

mässig an der Incarnation Theil genommen. Wir bekennen darum die Vereinigung der Naturen zu Einer Person, die Menschwerdung des Logos und die Vergöttlichung des Fleisches. Nach der Incarnation ist er die zusammengesetzte Hypostase zweier Naturen, welche einander durchdringen. Die Durchdringung aber geschieht Seitens der Gottheit. Sie theilt nämlich dem Fleisch ihre Herrlichkeit mit, ohne an dessen Leiden Theil zu nehmen. Dadurch wird das Fleisch vergöttlicht, aber die Natur des Logos nicht fleischlich. Das Vorzüglichere bereichert das Schlechtere, wird aber von demselben nicht beschädigt. Wie bei dem Glühen das Eisen feurig wird, das Feuer aber nicht eisern, und wie das Fleisch beseelt wird bei dem Menschen, die Seele aber nicht fleischlich, so vergöttlicht die göttliche Natur das Fleisch, wird aber nicht fleischlich. Die göttliche Natur ist keines Zuwachses fähig, theilt also bloss mit, empfängt aber nicht. (N. 52.)

In den mannigfachsten Variationen, bald positiv, bald negativ werden die bereits ausgeführten Gedanken ohne genaue Disposition wiederholt (n. 53—81). Daran schliesst der Verfasser die Bibelstellen für die beiden Naturen (n. 82) das Zeugniss Gregors von Nazianz über die Vergöttlichung des Fleisches durch die göttliche Natur (n. 83), und endlich die bekannte Erörterung über das Trisagion an (n. 85—87). Dieses („Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme Dich unser“) hätten unter dem Patriarchen Proklus von Konstantinopel Engel Knaben gelehrt zur Abwendung einer Landplage; durch den Zusatz des Petrus Fullo werde die Trinität in eine Quaternität verwandelt. Zum Schlusse folgt eine Reihe von Väterstellen zum Beweise für das Gesagte.

Die christologische Frage, das Lieblingsthema des Johannes wird also in vorliegender Schrift nach allen Seiten hin mit der grössten Ausführlichkeit, selbst bis zur Ermüdung besprochen. Der Verfasser entwickelt hierbei eine grosse Gewandtheit in der Dialectik, wenn auch manche, namentlich polemische Ausführung wenigstens für unsere Zeit und

unsern Geschmack überflüssig erscheint. Gleichwohl aber hat er die Kernfrage auch hier nicht gelöst, wie eine concrete menschliche Natur existiren könne, ohne menschliche Person zu sein. Das Personsein wird auch hier als eine Bestimmtheit an der Natur behandelt, welche von ihr trennbar erscheint. Wenn der Verfasser die Summe der Accidentien einmal als das Personsein bestimmt, so setzt er hiermit unbewusst einen Begriff, der seine ganze Christologie auseinander sprengt. Wie könnte die Summe der Accidentien der Menschheit in Christus identisch sein mit der göttlichen Hypostase, von welcher er ja lehrt, dass sie die Person sei, welcher Christi menschliche Natur als Substanz angehöre? Aber gerade durch diese Definition zeigt es sich, wie der Damascener in unbewachten Augenblicken selbst darauf zurückgeführt wurde, dass die Person nichts anders sei, als eine Natur in ihrer Besonderheit. Und so erwiesen sich also seine logischen Kategorien zur Erklärung des christologischen Geheimnisses in mehr denn Einer Hinsicht als unzureichend.

Zum Schlusse machen wir noch auf die Invective gegen Aristoteles aufmerksam, dessen Identificirung von *οὐσία* und *ὑπόστασις*, wie sich besonders an Johannes Philoponus gezeigt hatte, die orthodoxe Trinitätslehre und Christologie völlig unmöglich machte. Nach dem Geiste der alten Kirche erscheint dem Damascener Aristoteles „als Götzendiener“ ohne jede andere Autorität als die seiner Gründe, die dann auch wieder der kirchlichen Ueberlieferung gegenüber nicht in's Gewicht fielen. Was hätte er wohl zu der spätern Herrschaft des von ihm Verspotteten in der abendländischen Scholastik gesagt?

VII. Der Dialog gegen die Manichäer.

Diese Schrift, in der Form eines Dialogs zwischen einem Orthodoxen und einem Manichäer, gehört unzweifelhaft Johannes von Damaskus an. Nur Billy und Combefis haben ihre Aechtheit bezweifeln wollen aus dem völlig unzureichenden

Grunde, weil in ihr die ewige Strafe zunächst wenigstens als eine geistige aufgefasst wird. Nicht viel anders äussert sich der Damascener auch De fid. orth. IV, 27, wo er sagt, man wisse nicht, wie beschaffen das höllische Feuer sei, jedenfalls sei es nicht aus irdischem Stoffe. Warum aber der Damascener in der Schrift gegen die Manichäer den geistigen Charakter der ewigen Strafe in den Vordergrund stellt, lässt sich aus seiner Polemik sehr gut verständlich machen. Die Bestrafung glaubten die Manichäer als etwas Böses dem guten Gott absprechen zu müssen. Dagegen erklärt Johannes, die von ihm verhängten irdischen Strafen verfolgten pädagogische Zwecke, seien also etwas Gutes; in der Ewigkeit aber werde von Gott keine Strafe mehr verhängt, vielmehr mache sich der Sünder der Theilnahme an der ewigen Seligkeit selbst unfähig, bereite sich Qualen durch die fortdauernde aber nicht befriedigte Begierde zu sündigen. Die Bestrafung des Sünders bestehe also nur in der Langmuth Gottes, der ihn ertrage. Bei dieser Argumentation war die geistige Auffassung des höllischen Feuers unvermeidlich. Im Uebrigen stimmt die ganze Behandlungsweise des Gegenstandes, Schreibart und Inhalt durchaus zu der Lehre und der Manier des Damasceners.

Da seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts die Paulicianer im Oriente sich immer weiter verbreiteten, so ist der Schluss wohl nicht zu gewagt, dass gegen sie diese Schrift gerichtet war. In dieser Annahme wird man bestärkt durch die dialogische Form, durch welche die verhandelten Streitfragen als lebendig und gegenwärtig erscheinen, wie überhaupt Johannes nicht akademische Abhandlungen schrieb über Gegenstände, die ausserhalb der Tagesinteressen lagen. Des Namens Manichäer bediente er sich, weil das bekannte dualistisch-manichäische System der Lehre der Paulicianer zu Grunde lag. Auch müssen diese damals Manichäer genannt worden sein; denn nur auf sie kann sich das am Schlusse der Schrift de recta sententia abgegebene Versprechen beziehen, ohne Erlaubniss des Metropoliten keinen Manichäer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen.

Der Verfasser lässt zuerst den Manichäer sein System entwickeln: Zwei Principien stehen einander gegenüber; im Reiche der Materie herrschte Kampf, der die Anhänger desselben bis an die Grenze trieb. Das Lichtreich schauend, griffen sie dieses an. Die Kraft, welche das Gute ausströmen liess, um die Herrschaft über das Böse zu gewinnen, verschlangen die Fürsten der Finsterniss. So entstand die Vermischung von Gut und Bös; jenes stellt sich dar in den Seelen, dieses in den Leibern. (N. 2.)

Der Orthodoxe bemerkt hiergegen: eine Zweiheit der Principien ist ein Widerspruch in sich selbst, indem Princip (ἀρχή) den Anfang bedeutet, also eine Einheit voraussetzt. Die Trinität bildet auch nur Ein Princip, Sohn und Geist sind beide aus dem Vater, dieser also das einheitliche Princip. In Gott, dem Einen, ewigen Princip, ging niemals eine Veränderung vor sich, auch nicht durch die Schöpfung, da diese nicht aus der göttlichen Substanz erfolgte. Gäbe es zwei Principien, so wären beide räumlich von einander getrennt, jedes von ihnen hätte seinen Ort, und so wären denn schon fünf Principien statt zwei. In der Trinität gibt es nur Ein Princip: Sohn und Geist sind Kräfte (δυνάμεις) des Vaters, aber beide vollkommene Hypostasen; denn es ziemte sich, dass die Kräfte Gottes Hypostasen seien. Die drei Personen verhalten sich zu einander, wie Geist, Wort, Hauch, oder wie Pflanze, Blume, Duft, oder wie Wurzel, Zweig, Blüthe.

Zwei Principien sind auch unmöglich wegen der gleichen Herrschaft und Würde, dann wegen der Weltschöpfung, die auf diese Weise der Harmonie würde entbehrt haben. Ferner ist nur die Regierung Eines gut; führten zwei Principien die Herrschaft, so würde also das Böse regieren. Das Urtheil, dass etwas gut oder böse sei, muss von einem dritten herrühren, der demnach über beidem stehen müsste. Wenn das Böse dem Guten schlechthin entgegengesetzt sein soll, so muss dies auch im Sein zutreffen; das Gute aber ist, dem Bösen käme also das Nichtsein zu. Gott schuf Alles gut, das Böse ist der freiwillige Verlust des Guten Der Missbrauch der natürlichen Kräfte ist Sünde.

Jedes einzelne Ding hat nach dem Zugeständniss der Manichäer Ein Princip. Das Sein also auch, das Oberste muss demnach etwas Einheitliches sein, das Sein in sich, welches kein anderweitiges Princip mehr hat. Für Gott ist es vollkommener, aus Nichts als aus vorhandener Materie zu schaffen. Er musste also jenes thun. Gott ist in jedem Betracht ohne (anderweitiges) Princip und hat darum auch kein Ende. Alles, was anfängt, hat auch ein Ende. So die Engel, die nur durch Gnade stets von Neuem wieder anfangen zu sein. Wie eine Kugel, wenn sie sich herumgedreht hat, wieder mit der Bewegung beginnt, so die Engel, wenn sie bis zu ihrem Ziele gekommen sind. In dieser und ähnlicher, dialectisch gewandter, mitunter freilich etwas sophistischer Weise wird der manichäische Dualismus widerlegt (n. 3—24). Dann zeigt der Verfasser in's Besondere gegen das dargelegte System, dass die Finsterniss unmöglich das Licht erkennen und danach begehren konnte.

Von Neuem lässt er hierauf den Manichäer sein System auseinandersetzen (n. 28): Gott und die Materie existirten neben einander. Nach vielen Jahrhunderten kämpfte die Materie und ihre Frucht mit einander, bis ein Theil derselben auf die Grenze des Lichtreiches kam. Ein Lichttheil ist die Seele, der Körper stammt von der Materie. Auf das Gute kommt Ein Theil, auf das Böse drei. Als das Gute das Nahen des Bösen bemerkte, producirte es die Mutter des Lebens; diese erzeugte den ersten Menschen, d. i. die fünf Elemente: Luft, Wind, Licht, Wasser und Feuer. Damit führte der erste Mensch Krieg gegen die Finsterniss. Deren Fürsten verschlangen einen Theil seiner Rüstung, nämlich die Seele, stiessen aber den ersten Menschen selbst in die Finsterniss, wo sie ihn quälten. Er rief das Gute um Hülfe an, dieses erzeugte den lebendigen Geist (πνεῦμα ζῶν), der herabstieg und den ersten Menschen an der Hand heraufführte. Einen Theil aber liess er zurück, den die Fürsten assen, nämlich die Seele. Aus den guten Elementen entstanden die Seelen, aus den bösen die Leiber.

Dieser Ausführung hält der Orthodoxe (n. 29) wieder

eine Reihe Unmöglichkeiten entgegen: das Licht konnte sich nicht mit Finsterniss mischen. Warum befestigte sich das Gute nicht gegen das Böse, da es dessen Angriff voraussehen musste? Wie konnte das Gute dem Bösen die Seele überlassen? Wie konnte es eurer Behauptung gemäss den Fürsten des Bösen kreuzigen und aus dessen Fleisch den Menschen machen, aus dessen Knochen aber die Berge, ohne den ihm selbstgeraubten Theil wieder an sich zu nehmen? Wie kann es die Seele, die es selbst aus der Herrschaft des Bösen nicht zu befreien vermochte, wegen ihrer Sünde richten? u. s. w.

Weiter führt er gegen den Dualismus aus: entweder ist die ewige Materie körperlos oder nicht. Ihr sagt vielleicht, sie sei selbst körperlos, habe aber das Körperliche hervorgebracht. Aber dann hätte sie nicht aus der eigenen Substanz, sondern aus Nichts dies hervorgebracht; warum aber producirte sie dann keine schlechten Seelen? Das Böse wäre also nicht schlechthin böse, sondern zum Theil gut gewesen. Die beiden Principien müssten ferner wenigstens das Sein mit einander gemein haben, als absolute demgemäss in einander sein. Sie würden also Eine Substanz bilden mit den widersprechenden Accidentien von gut und bös.

Nach einer erneuten Widerlegung des mitgetheilten manichäischen Systems führt der Orthodoxe dann weiter aus (n. 31 ff.): die ewige Substanz ist unveränderlich. Das vernünftig Geschaffene ist veränderlich, weil es frei ist. Tugend ist: in den Grenzen seiner Natur bleiben, also gut und dem Schöpfer unterworfen sein, wie er es wollte. Durch Freiheit ist der Teufel verändert worden, weil er nach Grossem strebte, aber nicht in der richtigen Weise. Die Sünde des Teufels bestand in dem Kampfe gegen Gott. Gott hatte ihn zum Fürsten der Welt gemacht. Da er sich auflehnte, hätte Gott ihn vernichten können, er ertrug ihn aber und liess ihm das Sein. Gutsein ist nicht bloss Gottes Werk, sondern auch das des Geschöpfes; denn was durch Nöthigung geschieht, ist nicht Tugend. Gott hat zugelassen, dass der Teufel den Menschen anfeinde zu dessen Heil. Wären die

Menschen von selbst böse geworden, so hätten sie nur um so mehr Schuld. Weil der Teufel ohne Verführung fiel, gibt es für ihn keine Busse. Der Mensch dagegen findet Verzeihung, weil er vom Teufel verführt wurde. Obgleich Gott den Fall des Teufels voraussah, schuf er ihn dennoch, weil er, wenn dieser sich auch selbst aller Güter berauben würde, ihm doch wenigstens das Sein, also etwas von seiner eigenen Natur, verleihen wollte. Das Sein ist die unterste Stufe des Guten, Nichtsein ist das absolut Böse. Die Strafe des Teufels ist nichts Anderes, als das Feuer seiner unerfüllbaren bösen Begierden. Die nämlich im Bösen unveränderlich sind, begehren nicht nach Gott, sondern nach der Sünde, vermögen sie aber dann nicht mehr auszuführen. Darin liegt ihre Qual. Die Seligen, die nach Gott begehren, geniessen ihn nach Massgabe ihres Begehrens.

Wenn Sonne und Mond, so fährt er n. 39 ff. gegen das manichäische System fort, Fahrzeuge sind, welche die Materie Gott abrang, so waren diese vordem nicht, der Mensch befand sich also im Finstern. Wenn Leiden nach eurer Meinung böse ist, so ist Lust gut, also auch Unzucht, Enthaltsamkeit aber u. a. böse. Wenn ihr die Sündfluth, die Verbrennung von Sodoma und Gomorrha, den Untergang Pharao's Gott zum Verbrechen macht, was nur der Erziehung wegen geschah, dann müsst ihr erst recht die ewige Strafe in dieser Weise auffassen. Die Tugend ist gut und hat damit das wahre Sein. Das Böse ist nichts, oder die freie Umstürzung dessen, was ist, nämlich des göttlichen Gesetzes; es existirt nur, so lange die böse Handlung dauert. Gott straft im Jenseits Niemanden, sondern jeder macht sich selbst fähig der Theilnahme an Gott oder nicht. Die Theilnahme an ihm ist die Seligkeit, seine Langmuth ist die Strafe. Wie Gott die Guten ewig belohnt, so ist es auch gerecht, dass er die Lasterhaften der ewigen Seligkeit beraubt.

Die Seraphim sind weiter von Gott entfernt, als der Teufel von ihnen. Existirte dieser nicht, so würde der zunächst über ihm Stehende als der schlechteste erscheinen; und so könnte man es sich fortgesetzt denken bis zu den Seraphim

hinauf. Man könnte dann stets mit demselben Rechte wie bezüglich des Teufels fragen: warum hat Gott diese geschaffen, da er doch wusste, dass sie so sein würden. Aber Gott hat die Macht zu thun, was ihm gefällt, und was er thut, ist stets gut. Das Vernünftige verharrte entweder frei im Guten oder verliess es frei und wurde böse. Gut ist das der Natur Gemässe, bös das die Natur Störende. Sofern etwas des Guten beraubt ist, ist es nicht. Dann folgen wieder (n. 50 ff.) Beweise gegen den Dualismus, unter denen auch der bedenkliche Satz aufgestellt wird: das Nichtsein kömmt allein Gott zu wegen seiner unendlichen Ueberragung alles Uebrigen [1]).

Das Böse, so lautet unter vielen Wiederholungen ein neuer Gedanke (n. 57), ist Verderben; wäre es absolut, so müsste es sich auch selbst verderben. Wenn das Böse zu existiren scheint, so ist dies nur um des Guten willen. Alles geschieht darum wegen des wirklich oder vermeintlich Guten So führt Gott auch den Propheten in Irrthum (Ezech. 14, 9), indem Gott ihn entweder irren lässt nach dem Grade seiner Begierde, oder indem er etwas Anderes thut, als was jener vorherverkündigt, und so durch Gott sein Irrthum an den Tag kömmt (n. 64 f.).

Nach fortgesetzter Widerlegung des Dualismus in angegebener und ähnlicher Weise geräth der Verfasser n. 67 in die höchste Erregung. Gemäss der manichäischen Lehre reisst das Böse von Gott ein Stück los! „Wehe, wehe. Sollen wir sie nicht tödten, mit Feuer verzehren, statt mit ihnen zu disputiren?“ Wer mit ihnen Gemeinschaft hat, ist ihr Genosse in dieser und in der andern Welt. Wir wollen lieber sterben, als Gemeinschaft mit ihnen haben. Nach Manes

---

1) Vgl. übrigens oben S. 68, wonach dieses Paradoxon bloss heissen soll, da Gott sich unendlich von allem Uebrigen unterscheide, man diesem aber das Sein zuspreche, könne man ihn den Nichtseienden, den, der das Sein des Uebrigen nicht besitze, nennen. Es ist also dies nur der umgekehrte Ausdruck für den n. 72 ausgesprochenen Gedanken, im Vergleich zu Gott sei alles Uebrige des Seins unwürdig.

gehört die Welt nicht Gott, sondern dem Teufel; die Seelen, die Manes nicht glauben, gehen zu Grunde.

In einer anderen Weise als sonst, löst er n. 68 die Schwierigkeit, wie Gott den Teufel schaffen konnte, da er doch wusste, dass dieser bös werden würde. Das Vorherwissen, bemerkt er speculativ tiefer als sonst, schliesst das Vorhergewusste in seiner Beschaffenheit bereits ein als ein zukünftig Seiendes. N. 69 kömmt er dann wieder auf den früheren Gedanken zurück: das Sein an sich ist schon etwas Gutes, weil es von Gott stammt; als Seiender ist also selbst der Teufel gut. Gott gibt auch dem Menschen stets das Gute; wenn er es zurückweist, so ist das seine Sache. Dass wir sind, ist bloss Sache Gottes. Dass wir gut sind, kömmt von ihm und uns. Er gibt uns das Gutsein; das uns von Gott Gegebene zu bewahren, ist unsere Sache. Gott als der Gute verleiht uns mit oder gegen unsern Willen stets, dass etwas Gutes in uns sei. (N. 70.) Selbst dem Teufel verleiht Gott immer Gutes, aber dieser weist es zurück. Im zukünftigen Leben gibt er Allen Gutes, weil er die überfliessende Quelle der Güter ist; jeder aber empfängt nach Massgabe davon, wie er sich dessen fähig gemacht hat. In diesem Leben können wir uns auch an andern Gegenständen freuen, dort aber, wo Gott Alles in Allem ist, nur an ihm. Die darum an andere Freuden gewöhnt sind und der Freuden unfähig, welche aus Gott entspringen, werden durch diese Unfähigkeit gequält, nicht als ob Gott sie strafte, sondern indem sie sich selber strafen. Der Tod ist freilich die natürliche Auflösung des Leibes. Aber so lange Adam durch Anschauung (*θεωρία*) mit Gott verbunden war, hatte er das Leben in sich, welches in übernatürlicher Weise seine sterbliche Natur lebendig machte. Sobald er das Leben, welches Gott war, verliess, verfiel er aus der übernatürlichen Unvergänglichkeit in die natürliche Auflösung. (N. 71.)

Wenn man sagt, Gott hätte die nicht schaffen dürfen, von denen er wusste, dass sie verloren gingen, so ist darauf zu antworten: was Gott will, ist gut (Rom. 9, 20 f.). Er macht die Gerechten geehrt und die Sünder geschändet

(2 Tim. 2, 20). Da wir frei sind, liegt es an uns, uns rein zu erhalten oder zu beflecken. Gott hat Alle gut gemacht; er verleiht Allen das Sein und das Gutsein, indem er seine Güte über alle seine Werke wie eine Sonne ausstrahlt. Das Sein haben wir nicht in unserer Gewalt, wohl aber das Gutsein. Wenn wir wollen, nehmen wir Theil an seiner Güte und werden in Ewigkeit im Lichte sein. Wenn wir uns dagegen selbst blenden und nicht nach ihm begehren, werden wir keinen Theil an ihm haben. Wegen unseres Leichtsinnes konnte aber Gott sich nicht abhalten lassen, uns seine Wohlthaten mitzutheilen; die erste derselben ist das Sein. Sonst müsste überhaupt ausser ihm Nichts sein; denn im Vergleich zu ihm ist alles Uebrige des Seins unwürdig (N. 72.) Gott schaut das in Zukunft Werdende als seiend. Wenn er die zu Strafenden nicht schaffen durfte, so musste er vielmehr zu Folge seiner Güte sie schaffen, aber ungestraft lassen. Wenn er ferner den nicht schuf, dessen Sündigen er voraussah, so sah er etwas voraus, was nicht eintraf. (N. 73.) Gottes Absichten können wir nicht durchschauen. Wir dürfen ihn nicht zur Rechenschaft ziehen. Seine Wille ist stets gut. (N. 74.) Gott ist gut auch gegen die Sünder und gibt ihnen Zeit zur Besserung. Nach dem Tode indess gibt es keine Bekehrung oder Reue mehr, nicht als ob Gott dies nicht mehr wollte; aber die Seele ist dann dazu nicht mehr fähig. Wer mit der Begierde nach Sünde stirbt, stirbt in seiner Sünde. Wer aber in Reue stirbt, ist von seinen Sünden frei. Wie die Dämonen und Engel jetzt unveränderlich sind, so werden es auch die Menschen nach dem Tode sein. Die Gerechten in ihrer Begierde nach Gott werden seines Besitzes sich erfreuen. Die Sünder, nach der Sünde sich sehnend und keinen Stoff dafür findend, werden wie von Feuer und Sturm verzehrt, alles Trostes beraubt. Was anders ist Strafe als Beraubung des Ersehnten? (N. 75.)

Die Manichäer können Gott nicht für allmächtig halten, weil ihm die Materie widersteht. Wenn aber aus der Substanz des Guten und der des Bösen Alles hervorginge, so wären

Beide nicht Schöpfer, sondern Väter aller Dinge. Wenn ferner die beiden Principien wie zwei Götter einander entgegengesetzt sind, so haben wir, die wir uns für das Gute oder für das Böse entscheiden können, es in der Hand, dem einen Princip den Sieg über das andere zu verschaffen. (N. 76.)

Wir aber bekennen Einen allmächtigen Gott, dessen Pläne nicht durchschaut werden können, weil er eben Gott ist (n. 77), der in gerechter Weise vorherbestimmt, dass dem, was in unserer Gewalt ist, das entspricht, was nicht in unserer Gewalt ist (n. 78). Er weiss voraus, was wir frei thun, und bestimmt voraus, was nicht in unserer Gewalt ist. Die Fähigkeit seines Vorauswissens hat seine Quelle nicht in uns, wohl aber den Inhalt desselben, weil sein Vorauswissen sich nach unsern Handlungen richtet. Wie der Arzt an dem Verlaufe der Krankheit nicht Schuld ist, sondern ihn nur voraussieht, so verhält es sich auch mit Gott uns gegenüber. Nicht Gott, sondern unser freier Wille ist die Ursache unserer Handlungen. Gott ist nicht einmal der Urheber der Strafe, sondern der, welcher sich die Sünde zuzieht. Nicht mit voraufgehendem, sondern mit nachfolgendem Willen urtheilt Gott. Der voraufgehende Wille ist derjenige, welcher von dem Wollenden selbst ausgeht; der nachfolgende derjenige, welcher Geschehenes zur Ursache hat. Mit dem voraufgehenden Willen will Gott das Heil Aller (1 Tim. 2, 4). Sündigen wir, so will er unsere Züchtigung, wieder zum Heile. Der vorhergehende Wille ist Sache der Güte, der nachfolgende Sache der Gerechtigkeit (n. 79). Gott verursacht niemals Böses; denn das unfreiwillige Böse, welches wir zu leiden haben, hängt von dem freiwilligen, d. i. von der Sünde, ab. Die Leiden treffen uns meist zu unserer Besserung, und die ewige Strafe ist nur eine unvollkommene Vernichtung der Sünde; oder vielmehr umgekehrt die Unmöglichkeit sie zu vollziehen als unbefriedigte Begierde. Die Begierden der Seele wie des Körpers sind gut, wenn ihre Befriedigung der Ordnung und dem göttlichen Gesetz gemäss geschieht (n. 82).

Der Natur gemäss ist es, die natürliche Ruhmsucht durch

Ruhm bei Gott zu befriedigen, aber nicht durch Ruhm bei den Menschen (n. 83). Die körperlichen Bedürfnisse der Ordnung gemäss befriedigen ist gut; aber böse, wenn es nach Art der Thiere geschieht. Daraus entsteht Geiz, Streit, Lüge, Raub, Mord, Hass u. s. w. (n. 84 f.). Wir besitzen dagegen zwei Mittel: Selbstüberwindung und Gebet. Beides sind Beweise der Liebe gegen Gott. Durch das Gebet offenbart sich die Demuth. Der wird von seinen Sünden befreit, der sich des Richtens über Andere enthält. Guter Umgang befördert die Tugend. Wir müssen unsern Geist von der Erinnerung der sinnlichen Dinge wegwenden, damit er mit leichtem Flug zur geistigen Sonne sich erhebe und mit unzugänglicher, unfassbarer Schönheit erhellt werde. Der Geist wird nämlich durch jene Erinnerung materiell und zu dem Sinnlichen herabgezogen, der Betrachtung und dem Besitz rein geistiger Schönheit entfremdet. Durch Gewohnheit, Geduld und Energie vervollkommnet man jede Kunst (n. 86). Mit einer Ermahnung, hiernach zu handeln, schliesst die Schrift.

VIII. Die Disputation zwischen einem Christen und einem Sarazenen.

Die Disputation beginnt mit der an den Sarazenen gerichteten Frage, ob er das Wort Gottes für erschaffen oder für unerschaffen erkläre. Im letzteren Falle müsse er demselben göttliche Natur zuerkennen, und sei ein Streit über diesen Punkt zwischen der mohammedanischen und der christlichen Lehre nicht mehr vorhanden. Im erstern Falle müsse man ihm entgegenhalten, dass Gott dann vorher kein Wort und keinen h. Geist gehabt habe. Auf diese Entgegnung werde er nichts zu antworten wissen und davon laufen, wie diese verächtlichen Menschen es immer zu machen pflegten. (N. 1.) In Wirklichkeit erklärten, heisst es dann weiter n. 2, die Sarazenen Gottes Wort für erschaffen.

Als Pendant zu der Erzählung des Evangeliums über das Herabsteigen des göttlichen Wortes in den Mutterleib Maria's

führt der Christ aus „der h. Schrift“ des Sarazenen die Worte an: „Gott reinigte vorher seine Maria mehr als alles Fleisch eines Weibes, und der Geist und das Wort Gottes stieg herab in sie“. (N. 3.)

Wenn ferner bei der christlichen Lehre von der Incarnation die Sarazenen Anstoss daran nähmen, dass Gott esse und trinke, so sei zu erwidern, dass nicht das Wort Gottes gegessen und getrunken habe, sondern das von ihm angenommene Fleisch, welches mit dem Worte verbunden Eine Hypostase mit ihm bilde. Desgleichen lehrten die Christen nicht in dem Sinne, wie die Sarazenen es ihnen vorwürfen, Gott sei gestorben. (N. 4. 5.)

Nun wendet sich der Verfasser gegen den mohammedanischen Fatalismus und gibt auf die Frage des Sarazenen, wenn in einer Wunde ein Wurm entstehe, wer diesen geschaffen habe, die Antwort: Nach der Schöpfungswoche gebe es keine weitere Schöpfung mehr, als dass nach dem Sündenfall der Mensch verflucht worden, und in Folge davon werde derartiges Ungeziefer von unserm Fleisch hervorgebracht (n. 6). Gott, heisst es dann weiter n. 7, sei nur der Urheber des Guten, das Böse komme durch die Schlechtigkeit des Teufels und unsere eigene in Folge der Freiheit. Die Sarazenen hingegen schrieben Gott Ungerechtigkeit zu vermittelst ihrer Lehre, dass alles nach göttlicher Vorschrift geschehe, auch Unzucht, Mord u. s. w. Ihre Bücher enthielten darum Unwahrheiten, da sie Strafen für Verbrecher feststellten, zugleich aber lehrten, dass die Verbrechen nach dem göttlichen Willen geschähen. Der Sarazene erwidert: Wenn Gott die Leibesfrucht erschafft, so wirkt er ja mit Unzüchtigen und Ehebrechern mit. — Aber: Gott schafft nicht mehr unmittelbar, sondern Alles entwickelt sich nach den von Anfang an getroffenen Einrichtungen; auf welche Weise sich also die Fortpflanzung vollzieht, ist lediglich Sache der Menschen.

N. 8 erhebt der Sarazene gegen die evangelische Erzählung von der Taufe Christi das Bedenken: der heiligt, ist grösser, als der, welcher geheiligt wird; also ist der Täu-

fer grösser als Christus. Der Christ antwortet: dann wäre auch der Sklave, der seinen Herrn badet, grösser als dieser. Als Christus sich taufen liess im Jordan, hat er die Häupter der Drachen und schädlichen Dämonen in den dortigen Höhlen zertreten.

Aus Theodor Abukara, Bischof von Karä in Mesopotamien, einem Schüler des Damasceners, wird nach dessen Dictat noch folgende kurze Widerlegung der sarazenischen Lehre mitgetheilt: Wenn die Sarazenen Judenthum, Christenthum und Mohammedanismus als die einander folgenden Stadien der wahren Religion betrachten, so ist dagegen zu erinnern, dass Moses und Christus nicht auf Mohammed hingewiesen haben. Christus hingegen hat seine eigene Sendung durch Wunder bewiesen: durch seine jungfräuliche Empfängniss und Geburt u. s. w.

Man sieht: der Verfasser hat nur einzelne Punkte, allerdings einige der wichtigsten, wie die Leugnung der Incarnation und den Fatalismus, herausgegriffen, und auch diese nur oberflächlich und zum Theil unzureichend behandelt. Es fehlt selbst nicht an Sonderbarkeiten, die sich indess aus den damaligen Zeitanschauungen erklären lassen und darum zu Zweifeln an der Aechtheit der Schrift keinen Anlass geben.

IX. Ueber Drachen und Hexen.

In dem vorliegenden Fragmente einer uns sonst unbekannten Schrift polemisirt der Verfasser gegen den unter Juden und Sarazenen seiner Zeit vorkommenden (leider bekanntlich auch in die abendländische Scholastik eingeschleppten) Hexenglauben. Der Sage gemäss, führt er aus, gebe es Drachen, welche die Gestalt von Menschen annähmen, bald kleine, bald grosse Schlangen seien, mit Menschen verkehrten, Frauen raubten und den Beischlaf mit ihnen ausübten. Aber Gott, bemerkt er dagegen, habe nur Engel und Menschen als vernünftige Wesen erschaffen. Jene Drachen würden ferner wegen ihrer Verwandlungsfähigkeit voll-

kommner sein als der Mensch. Zwar gebe es Drachen; aber diese seien Schlangen, die über 30 Ellen lang würden und die Dicke eines Balkens hätten. Eine andere Art Drachen hätten einen breiten Kopf, Augen wie Gold und Hörner auf dem Nacken; andern hange ein Bart vom Rachen herab. Sie seien aber nicht giftig wie die übrigen Schlangen. Die Fabel, dass die Drachen vom Blitz in die Luft geschleudert und getödtet würden, sei lächerlich. Es erwachse grosser Schaden daraus, reflectirt der Verfasser zum Schlusse, wenn man das Studium der h. Schrift vernachlässige. Der Soldat, der Bauer, Jeder entschuldige sich in diesem Betracht mit seinen Geschäften. Der Blitz entstehe, wenn die Wolke, in Regen aufgelöst, vom Winde getrieben, verdichtet werde. Dadurch, dass der Wind sie zerreisse, entstehe das Geräusch des Donners, und das vom Winde Erfasste und auf die Erde Geschleuderte sei der Blitz. Dieser sei also nicht da zur Verfolgung der Drachen.

Bezüglich der Hexen führt der Verfasser aus, Einige meinten, es gebe Weiber in der Luft, die, durch verschlossene Thüren dringend, Knaben erwürgten, deren Leber verschlängen und dem Körper alle Kräfte aussaugten. Aber, bemerkt er hiergegen, nur Christus sei durch verschlossene Thüren gegangen; auch könne Niemand mit der Seele durch eine verschlossene Thüre dringen, während der Leib im Bette bleibe. Solche Fabeln seien nur bei den Häretikern im Schwange, welche der katholischen Kirche widersprächen.

X. Ueber die h. Dreieinigkeit.

Diese Schrift enthält die bekannte Trinitätslehre des Damasceners und verbreitet sich ausserdem auch über die wichtigsten Stücke der Christologie.

Eine Natur, Ein Wille, Eine Kraft u. s. w. existirt in drei Personen. In Christus dagegen gibt es zwei Naturen in Einer Person. Der Gottheit nach in Ewigkeit aus dem Vater gezeugt, ward er in der letzten Zeit aus Maria unbefleckter Weise geboren, auch ohne Verletzung ihrer Jung-

fräulichkeit. Weil er der Sohn Gottes war, ist gerade er, nicht der Vater oder der h. Geist, auch Menschensohn geworden. Seine persönliche Eigenthümlichkeit ist eben das „Sohnsein“. (N. 1.)

Vater und Sohn bilden keine zwei Principien, sondern sind unvermittelt mit einander verbunden. Die Einigung der beiden Naturen in Christus besteht ohne deren Vermischung. Der Sohn ist das Abbild der Gottheit, die Weisheit, die Alles zusammenhält, die Kraft, die Alles schuf. Der h. Geist „hat sein Dasein aus Gott, und durch den Sohn erscheint er, nämlich den Menschen, ein vollkommenes Bild des Sohnes, und Leben, Ursache der Lebenden, heilige Quelle, Heiligkeit, Spender der Heiligung, in dem Gott der Vater erscheint, der über Allem und in Allem ist, und Gott der Sohn, der durch Alles ist“. Es ist dies eine vollkommene Trinität, in der es nichts Geschöpfliches oder Endliches gibt. Dem Vater fehlte nie der Sohn, dem Sohne nie der h. Geist. Die Trinität ist unveränderlich. Es sind drei Personen (πρόσωπα), aber Ein Bild (εἰκών); drei Formen (χαρακτῆρες), aber Eine Ausprägung (ἐκτύπωσις); drei Hypostasen, aber Eine Gottheit; drei für sich Bestehende (ἰδιώματα), aber Ein Wesen (οὐσία); drei Wirksamkeiten (ἐνέργεια), aber Eine Gnade (χάρις); drei Daseinsformen (ὑπάρξεις), aber Eine Gleichheit (ἰσότης); drei Erkenntnisse (ἐπιγνώσεις), aber Eine Herrlichkeit (δόξα); drei Namen, aber Ein Bekenntniss; drei Bekenntnisse, aber Ein Glaube. Gott ist das unzugängliche, unbegreifliche und unaussprechliche Licht. (N. 2.)

Gott ist die selige Natur, die Allen ersehnte Schönheit, das Princip aller Dinge, die Quelle des Lebens, der überfliessende, unerschöpfliche Schatz. (N. 3.)

Nun folgt ein christologisches Glaubensbekenntniss auf Grund des von Nicäa, in welchem die Lehre von den beiden Naturen ohne Vermischung und ohne Trennung hervorgehoben wird. Das Wort, heisst es weiter, habe durch die Menschwerdung seine Ehre nicht vermindert; denn vor der Menschwerdung hätten es nur die Engel gekannt; jetzt aber kännten es auch die Menschen (N. 4.)

Dann folgen noch n. 5 sonderbare etymologische Bemerkungen: θεός kömmt her von θῶ „machen“ oder θέω „laufen“, oder θεᾶσθαι „sehen“; πατήρ kömmt her von πάντα τηρεῖ. Die Schrift schliesst mit einer kurzen Recapitulation über die Eigenthümlichkeiten der drei Personen.

Allenthalben begegnen uns in dieser Schrift Gedanken und Ausdrücke des Damasceners, wenn auch das Ganze formell sehr unvollkommen erscheint. Sollte die Schrift nicht unmittelbar aus seiner Feder geflossen sein, so ist sie jedenfalls aus seinen übrigen Werken zusammengestellt. Dies gilt insbesondere auch von der Lehre über den h. Geist, den der Verfasser aus Gott stammen und durch den Sohn den Menschen erscheinen lässt. Letzterer Ausdruck rührt wörtlich her aus dem bekannten Glaubensbekenntniss Gregors des Thaumaturgen, welcher indess vielleicht ursprünglich den Zusatz „den Menschen“ nicht hatte [1]).

XI. Ueber den Hymnus „Dreimal heilig“.

Diese an einen Archimandriten Jordanes gerichtete Schrift behandelt die bekannte Doxologie, welche wegen des von Petrus Gnapheus versuchten Zusatzes: „der für uns gekreuzigt worden“, in der Geschichte des Monophysitismus eine Rolle spielt. Im Eingange lobt der Verfasser den Adressaten und dankt Gott für die Tugenden, die er ihm verliehen. Als Veranlassung seines Schreibens bezeichnet er dann den Umstand, dass der Teufel durch Petrus Gnapheus den Kirchenfrieden störe. Die Väterstellen, nach denen das Dreimal heilig auf den Sohn allein bezogen werden zu müssen scheine, seien doch anders zu deuten. (N. 1.)

Gott hat durch das Dreimal heilig der Seraphim (Jes. 6, 3) die Eine Gottheit in den drei Personen geoffenbart. (N. 2.)

Die gotterfüllten Väter, deren Wort Gesetz ist, beziehen den Gesang der Seraphim nicht auf den Sohn, sondern auf die ganze Trinität. Dreimal heilig können wir die Gottheit

[1]) Vgl. darüber Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz, S. 14.

nur wegen der Dreiheit nennen; nicht aber nennen wir so Eine Person. Desgleichen gebrauchen wir die Doxologie „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher“ von den drei Personen, aber nicht so, als ob nicht die einzelnen Prädikate auch auf die andern Personen zu übertragen wären. (N. 3.)

Das Dreimal heilig ist also nicht als Superlativ zu fassen wie etwa „dreimal selig“, sondern die Dreizahl geht auf die Trinität. Das Dreimal heilig darf darum nicht auf Eine Person allein bezogen werden. (N. 4.)

Aus demselben Grunde wird bei der Taufe ein dreimaliges Untertauchen vorgenommen; jedesmal wird Eine Person genannt. Wenn man mit Petrus Gnapheus das Dreimal heilig auf den Sohn allein bezieht, spricht man mit den Maroniten der Trinität die Kreuzigung zu. (N. 5.)[1]

Mit dem Zusatze „der freiwillig gekreuzigt wurde und von den Todten auferstand“ zu dem „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste“ verhält es sich anders. Jener Zusatz ist der Versikel, der nach der Doxologie gesungen wird, aber inhaltlich mit dieser nicht zusammengehört. Bei dem Dreimal heilig bezeichnet das „erbarme dich unser“ die göttliche Einheit. Dasselbe wurde von Engeln Knaben geoffenbart und von dem Concil von Chalcedon approbirt. (N. 6.)

Die drei Personen sind die Besonderheiten, deren Gemeinsames die Gottheit bildet. Wort und Geist sind die Kräfte des Vaters, aber die persönlichen Kräfte, untrennbar von dem Vater, aus dem und in dem sie sind, und auf den sie als auf ihre Ursache sich zurückbeziehen. Bei Gott allein, weil er überwesentlich (ὑπερούσιος) ist, sind Wort und Hauch (πνεῦμα) des νοῦς zugleich persönlich. Die von den Gegnern angeführten Väterstellen wollen wir näher betrachten;

---

[1]) Auch die Maroniten hatten in ihrer Liturgie den Zusatz in die Doxologie aufgenommen: „der für uns gekreuzigt worden“, ohne Zweifel in monophysitischem, beziehungsweise monotheletischem Interesse.

denn in Folge der Erleuchtung des h. Geistes stimmen die Väter im Glauben mit einander überein. (N. 7.)

Hierauf lässt der Verfasser seine Deutung der einschlägigen Stellen aus Epiphanius, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Athanasius, Basilius u. A. folgen. (N. 8 ff.)

Zu sagen: der dreimal Heilige ist für uns gekreuzigt worden, wäre ebenso unrichtig, als wenn Jemand etwa den Petrus allein die zwölfsaitige Lyra des h. Geistes nennen wollte, während jeder Apostel eine solche Saite ist, und jener Ausdruck nur auf sie zusammen passt. (N. 14.)

Aus den weitern Erörterungen, die sich zum Theil auf liturgische Gebräuche beziehen, heben wir noch Folgendes hervor: Eins ist noch ohne Quantität, zwei ist der Anfang der Zahl, drei die vollkommene Zahl. Aber nicht darum gibt es in Gott eine Dreiheit, sondern wegen der Dreiheit in Gott ist drei die vollkommene Zahl. Von ihm, dem Urheber aller Dinge, erhielt sie diese Eigenschaft. Jede Person hat ihre persönliche Eigenthümlichkeit. Der Vater ist aus Niemandem, der Sohn aus dem Vater, der h. Geist aus dem Vater, durch den Sohn und Logos hervorgehend, aber nicht als Sohn. Wäre der h. Geist der Sohn des Sohnes, dann würde es so in's Unendliche fortgehen, und es gäbe statt Eines Gottes ein Volk von Göttern. Aber nun ist das Wort ein persönliches Erzeugniss (*γέννημα*), darum Sohn; der h. Geist eine persönliche Hervorbringung (*ἐνυπόστατον ἐκπόρευμα καὶ πρόβλημα*) aus dem Vater, dem Sohne angehörig, doch nicht aus dem Sohn, als Hauch (*πνεῦμα*) des Mundes Gottes, der das Wort ausspricht.

Der Lehrgehalt vorstehender Schrift ist lediglich trinitarisch, wie dies das behandelte Thema mit sich brachte, obgleich es seinen Ausgangspunkt von einem christologischen Streite nahm. Die Trinitätslehre ist ganz und gar die des Damasceners. Der bekannte Vergleich des Vaters, Wortes und Geistes mit dem menschlichen Geiste (*νοῦς*), dessen Wort und dem Hauch (*πνεῦμα*), der das Wort ausspricht, oder durch den das Wort sich offenbart, kehrt wieder. Nur weil die Gottheit selbst den Begriff der *οὐσία* übersteigt,

ὑπερούσιος ist, sind Wort und Hauch in ihr persönlich. Beide sind aus dem Vater, der Geist aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Sohnes. Kann man an anderen Stellen im Zweifel darüber sein, ob das Hervorgehen des Geistes durch den Sohn im immanenten oder transscendenten Sinne zu nehmen sei, so lässt am Schlusse dieser Schrift der Damascener uns darüber nicht im Ungewissen, dass er den Sohn als den Vermittler für den Ausgang des Geistes auch bei dem innern trinitarischen Processe betrachtet. Der Geist geht hervor aus dem Vater durch den Sohn, aber nicht als Sohn des Sohnes, sondern in anderer unaussprechlicher Weise. Denn durch diesen Ausgang muss der trinitarische Process zum Abschluss kommen, während, wenn der Sohn wieder einen Sohn besäse, die Vermehrung der göttlichen Personen eine unendliche würde. Hier ist offenbar nicht von der zeitlichen Sendung des h. Geistes durch den Sohn die Rede, sondern von dem immanenten, ewigen Ausgang desselben. Dass der Geist aus dem Sohne ausgehe als der Quelle seines Ursprungs, stellt der Damascener positiv in Abrede. Der Vater ist die Quelle seines Daseins, aber durch den Sohn, und, dem Sohne angehörig, geht der Geist aus dem Vater aus. Auch wegen dieser Lehre hat der Verfasser wohl den Vergleich mit dem menschlichen Geist, Wort, Hauch gewählt. Wort und Hauch, so will er sagen, entstammen Beide dem Geiste, der sie hervorbringt; aber der Hauch entsteht unmittelbar durch das Wort, welches er ausspricht. Dass dieser Vergleich auch für seinen Gedanken nicht vollkommen zutreffend war, wird er selbst nicht in Abrede gestellt haben.

XII. Ueber die h. Fastenzeit.

In dieser Schrift behandelt der Damascener die Frage nach der Dauer der Fastenzeit, welche er, wie dies bei einzelnen Sekten Sitte war, auf acht Wochen festgesetzt haben

sollte. Die Schrift ist gerichtet an einen Mönch Namens Kometes.

Das vorzüglichste Geschenk, so beginnt der Verfasser, ist die Vernunft (φρόνησις). Durch sie unterscheiden wir das Gute von dem Bösen und wählen stets das Angemessene. Das Salomonische „Alles hat seine Zeit“ zeigt, dass alles Seiende gut ist. Das Böse entsteht nicht aus dem Seienden, sondern aus der Vermeidung des Guten. (N. 1.)

Wir sollen gesagt haben, man müsse acht Wochen fasten. Uns scheint aber der kirchliche Friede das Höchste zu sein. (N. 2.) Die den Streit erregen, bedenken nicht, dass ihnen das Fasten nichts nutzt, wenn sie Streit anfangen. Die nur sieben Wochen fasten wollen, denen habe ich zum Frieden und zur Unterordnung unter die Vorsteher der Kirche gerathen. Es ist gut den ganzen Tag zu fasten. Aber den Essenden soll man nicht richten. In solchen Dingen soll man keinen Zwang auferlegen, sondern nur rathen.

Die Aeusserung des Basilius über die sieben Fastenwochen muss mit der des Gregor von Nazianz von den vierzig Fasttagen in Einklang gebracht werden. Mit Unrecht wird behauptet, dass gesetzmässig der zehnte Theil des Jahres zu fasten sei. Das Gesetz über die vierzigtägige Fastenzeit ist bekannt; das ist aber nicht der zehnte Theil des Jahres. Man meint nun, da fünf Tage in der Woche gefastet werden, müsse es acht Wochen hindurch geschehen. Nach den Constitutionen der Apostel muss mit Montag angefangen und dem Freitag geschlossen werden, nach welchem wir die Leidenswoche beginnen. Wenn aber die vierzig Tage in acht Wochen abgemacht werden, beginnen wir nach ihnen die Leidenswoche, und so kommen neun Wochen heraus. Athanasius kennt in seinen Festreden nur sechs Wochen Fastenzeit, denen dann die Leidenswoche folgt.

Fasten ist nicht bloss die Enthaltung von Speise bis zum Abend, sondern auch die Enthaltung von bestimmten Speisen. Man spricht auch vom Fasten von Wein und Fleisch. Da nun die apostolischen Kanones (can. 64) vor-

schreiben, Samstags und Sonntags nicht zu fasten, aber dennoch eine vierzigtägige Fastenzeit zu halten, so sollen wir fünf Tage in jeder Woche uns aller Speise enthalten, Samstags und Sonntags nur von gewissen Speisen. Der h. Geist hat dies durch die Diener des Wortes eingerichtet wegen der Erinnerung an die Auferstehung und weil wir Samstags für alle verstorbenen Heiligen opfern, an welchem Tage Christus den Satan band [d. h. im Hades weilte]. (N. 3.)

Wir kennen auch aus der ungeschriebenen Tradition die Sitte der Kirche, die der Fastenzeit vorhergehende Woche zu begehen durch Enthaltung bloss von Fleisch und durch Fasten bis zum Abend mit Auslassung des Officiums der dritten, sechsten, neunten Stunde oder der Präsanctificaten [1]). Dann sechs Tage, an denen diese Officien Statt finden, da wir auch der Eier, des Käses u. s. w. uns enthalten sammt dem Fleisch. In der Leidenswoche ist Xerophagie [2]) ohne Präsanctificate; Donnerstags ist Messe, am Charfreitag Fasten bis Samstag Abend. An diesem Abend darf man Alles essen ausser Fleisch; Ostern auch wieder Fleisch. (N. 5).

Das ist der allgemeine Gebrauch der Kirche, wie er auch in unserer Auferstehungskirche [zu Jerusalem] geübt wird. Wer mehr thun will, handelt löblich, aber man darf Niemanden dazu durch ein Gesetz zwingen. Es genüge das vom h. Geist Festgesetzte. Das Weitere werde nur gerathen. (N. 6.) Möge Gott den kirchlichen Frieden erhalten, und wir ein ihm wohlgefälliges Fasten üben, indem wir Schulden erlasssen, leibliche und geistige Almosen spenden, geistig fasten und essen und das Fest feiern, Alles zu seiner Ehre. (N. 7.)

Der Schrift sind einige Väterstellen über die Fastenordnung beigefügt.

Die principiellen Aeusserungen des Damasceners über

---

[1]) D. h. der Messfeier mit der vorher consecrirten Eucharistie, wie sie an den Fasttagen im Gegensatz zu den übrigen Tagen Statt fand.

[2]) D. h. Essen von ungekochten Nahrungsmitteln, namentlich Brod, Salz und Wasser.

das Fasten sind nicht ganz klar. Unzweideutig verwirft er das Fasten als werthlos, wenn es nicht mit der christlichen Gesinnung gegenseitiger Duldsamkeit und Verträglichkeit verbunden sei. Einmal scheint er sogar das Fasten überhaupt als etwas nur Gerathenes, nicht Pflichtmässiges zu bezeichnen. Dann aber spricht er von dem in der Kirche herrschenden Fastengesetz als einer Einrichtung des h. Geistes, die natürlich Alle verpflichte. Diese Auffassung war ohne Zweifel die eigentliche Meinung des Damasceners, der nach den Anschauungen seiner Zeit die allgemeinen kirchlichen Vorschriften und Gebräuche überhaupt als göttliche Einrichtungen zu betrachten pflegte.

XIII. Ueber die acht Geister der Schlechtigkeit.

Diese an einen Mönch gerichtete Schrift beschäftigt sich mit den Hauptsünden unter besonderer Berücksichtigung des Mönchslebens.

Es gibt acht schlechte Gedanken für den Mönch, so beginnt sie n. 1: Begierde nach Essen und Trinken, Geschlechtsbegierde, Geiz, Traurigkeit, Zorn, Trägheit, Eitelkeit, Hoffart. Der Mönch hat desshalb darauf zu achten, von welchen dieser Feinde er bedroht wird (n. 2). Dann gibt der Verfasser die Mittel an, durch welche man jene bösen Neigungen bekämpfen solle. Gegen die erste empfiehlt er Mässigkeit im Essen und Trinken, den Gedanken an Tod, Gericht, Hölle und Himmel (n. 3). Gegen die Geschlechtsbegierde soll man sich waffnen durch Strenge gegen den Körper, durch Nachtwachen und Gebet. Richte über Niemand, so ermahnt er weiter, fluche Niemanden; denke an den Tod, liebe die Nüchternheit; vermeide die Weiber, selbst den Anblick ihres Gesichtes. Gegen den Geiz waffne dich mit der Liebe zur Armuth, denke an Judas und die ewige Strafe. Gegen Trauer wende an Gebet, Verkehr mit frommen Mönchen, Verachtung des Gegenwärtigen, Betrachtung der himmlischen

Freude. Traure bloss über deine Sünden. Gegen Zorn rüste dich mit Verdemüthigung: wasche den Brüdern die Füsse, besuche die Kranken. Gegen Trägheit wende an körperliche Arbeit, Lesung, Gebet, Betrachtung der erbarmungslosen Qualen der Sünder. Gegen Eitelkeit: Verrichtung aller deiner Handlungen in der Einsamkeit, Vermeidung schöner Kleider, der ersten Plätze; liebe am meisten Verläumdungen und halte dich für den schlechtesten Sünder. Letzteres ist auch das geeignete Mittel gegen die Hoffart. Bei allen guten Werken aber, wie Fasten, Nachtwachen, Schlafen auf der Erde, Verneigung des Körpers u. s. w. schreibe das Verdienst Gott zu.

Mit vorstehender Abhandlung ist die andere ähnliche verbunden, welche die Ueberschrift trägt: über die Tugenden und Laster. Ihr Inhalt ist folgender.

Der Mensch hat fünf Sinne des Leibes wie der Seele. Die letztern sind: Geist (*νοῦς*), Gedanken (*διάνοια*), Meinung (*δόξα*), Einbildung (*φαντασία*) und Empfindung (*αἴσθησις*). Hieraus ergeben sich die Tugenden und die Laster. Die Tugenden sind: Stärke, Klugheit, Mässigkeit, Gerechtigkeit; aus diesen [vier Cardinaltugenden] entstehen: Glaube, Hoffnung, Liebe, Gebet, Demuth, Milde, Langmuth, Verträglichkeit, Güte, Sanftmuth, göttliche Erkenntniss, Freudigkeit, Einfalt, Ruhe, Aufrichtigkeit, Bescheidenheit u. s. w. u. s. w. Tugenden des Körpers sind: Enthaltsamkeit, Fasten, Nüchternheit, Wachen, Stehen die ganze Nacht hindurch, häufige Kniebeugung, Enthaltung von Bädern, Gebrauch bloss Einer Tunika, Xerophagie (d. h. Essen von Ungekochtem, Brod und Salz), spät und wenig Essen, Wassertrinken, Schlafen auf der Erde, Armuth, Härte, Vernachlässigung der körperlichen Pflege, Einsamkeit, Schweigen u. s. w. Dies alles ist besonders rathsam, wenn es dem Körper wohlergeht und er von fleischlichen Leidenschaften belästigt wird. Es ist weniger nöthig, wenn der Körper schwach ist und mit göttlicher Hülfe die Leidenschaften überwindet, weil dann die Verdemüthigung (*ταπείνωσις*) und das Gebet Alles ersetzt.

Die Laster oder Krankheiten der Seele sind: Vergesslich-

keit, Trägheit, Unwissenheit. Daraus geht hervor: Gottlosigkeit, falsche Meinungen, d. h. Häresien, Blasphemie, Wuth, Zorn, Unmenschlichkeit, Verkleinerung, Verurtheilung, grundlose Traurigkeit, Furcht, Neid, Eitelkeit, Lüge u. s. w., Selbstliebe, die Erzeugerin der Uebel und die Wurzel sämmtlicher Schlechtigkeiten, der Geiz.

Die Laster des Körpers sind: Gaumenlust, Wollust, Trunkenheit, Hurerei, Ehebruch, Incest, Diebstahl, Gottesraub, Raub, Mord, Weissagungen, Beschwörungen, Weichlichkeit, übermässige Liebe zu Schmuck, Hass, Eifersucht, Würfelspiel u. s. w. Alles dies aber entsteht aus Unenthaltsamkeit, Ehrgeiz, Habsucht. Diese führen sich wieder zurück auf Vergesslichkeit, Trägheit, Unwissenheit, welche ihrerseits entstehen aus Lust, Mangel an Zucht und Sucht nach menschlicher Ehre. Die Mutter von Allem aber ist die Selbstliebe. Zerstreutheit durch Possen, unanständige Reden, wie Freiheit in der Rede und ausgelassene Fröhlichkeit führen zu Uebeln und Irrthümern.

Sobald die Seele nicht wachsam ist und von Liebe zu Christus erfüllt, erschlafft das Tugendleben, und wird sie durch Unenthaltsamkeit vielen Leidenschaften unterworfen. Wenn dann mit der bösen Neigung sich die kleinste Nachgiebigkeit verbindet, wird man unvermerkt bis zur Unheilbarkeit und dem äussersten vernunftlosen Extrem der Leidenschaft geführt. Die böse Begierlichkeit ist vielfach und wird nicht nur durch Hurerei oder sonstigen körperlichen Genuss gestillt, sondern auch durch die übrigen Affekte. Der Geizige ist noch unenthaltsamer als der Wollüstige, weil er nicht so sehr von der Natur getrieben wird. Geiz ist Sache freier Wahl, nicht eines Naturtriebes. Der Geizige hat darum keine Hoffnung auf Verzeihung. Die Lust besteht also nicht bloss in dem körperlichen Genusse, sondern in jedem ungeordnet geliebten Affect. Und dies in dreifacher Weise gemäss der Dreitheilung der Seele.

Die Seele wird eingetheilt in den Theil, der von der Vernunft, den, der vom Zorn, und den, der von der Lust regiert wird. Die Sünden des ersten Theiles sind Unglaube,

Häresie, Thorheit, Blasphemie u. s. w. Heilmittel dagegen sind: der Glaube an Gott und die wahren und frommen Dogmen, die Betrachtung der Worte des h. Geistes und stetes Gebet. Die Sünden des Zornes sind: Grausamkeit, Hass, Unbarmherzigkeit; die Heilmittel dagegen: Menschlichkeit, Liebe, Gefälligkeit, Güte. Die Sünden der bösen Begierlichkeit: Gaumenlust, Fleischessünden, Geiz, Ehrsucht. Die Heilmittel dagegen: Fasten, Enthaltsamkeit, Arbeit, Armuth, Almosen.

Böser Gedanken gibt es acht (dieselben werden aufgezählt, wie im Anfange der ersten Schrift). Ob wir von diesen Gedanken beunruhigt werden, liegt nicht in unserer Macht. Wohl aber, ob wir darin verharren. Die erste Erregung geht vom Teufel aus. Das Verweilen darin ist der Zustand der Leidenschaft (*πάθος*). Kampf ist der Widerstand dagegen. Gefangennehmung ist der gewaltsame Zug des Herzens in Folge langer Gewohnheit. Billigung ist die Zustimmung zu der Leidenschaft. Ihr folgt das Werk selbst.

Zum Schlusse ermahnt der Verfasser: die Tugend allein macht wahrhaft glücklich, indem der Mensch durch sie sich Gott nähert und im Geiste mit ihm verbunden wird. Nach dem Bilde Gottes ist er erschaffen, d. h. mit Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit ausgerüstet; nach seiner Aehnlichkeit, d. h. ihm ähnlich mit Bezug auf die Tugend.

Die hier gegebenen Lehren und Ermahnungen erinnern stark an Basilius, Nilus, Cassianus u. A. Auch in seiner Ascetik ist der Damascener nicht originell, sondern wiederholt das von frühern Vätern Gesagte. Und gleich ihnen trägt auch er seine Lehre in losem Zusammenhange vor, ohne die systematische Anordnung und wissenschaftliche Verarbeitung, die er der Glaubenslehre angedeihen liess. Die Moral wurde auch von ihm noch mehr als eine practisch-ascetische Unterweisung, denn als eine wissenschaftliche Disciplin behandelt.

XIV. Einleitung in die Dogmatik.

Diese Einleitung ward von dem Damascener einem Bischof Johannes von Laodicea dictirt noch vor der Abfassung des grossen dogmatischen Werkes. Inhaltlich deckt sie sich mit dessen erstem Theile, der philosophischen Einleitung. Nur behandelt sie den Gegenstand etwas ausführlicher. Zur Charakteristik der Schrift wird eine kurze Inhaltsangabe genügen.

Den Vätern gemäss sind die Begriffe: Wesen, Natur, Gestalt identisch; ebenso die Begriffe: Hypostase, Person, Individuum; desgleichen die Begriffe: Unterschied, Beschaffenheit, Eigenthümlichkeit. — Die Gottheit ist das überwesentliche Wesen (*ὑπερούσιος οὐσία*). Jede Art der Geschöpfe, z. B. die Engel, bildet Eine Natur. (Kap. 1.)

Die Substanz ist das Allgemeine, die Person das Specielle (Kap. 2). Unterschied oder Beschaffenheit ist das, wodurch sich Substanzen, Arten, Personen unterscheiden (Kap. 3. 4). Die Accidentien sind bald trennbar, bald untrennbar. Letztere sind solche, welche die Individuen characterisiren. (Kap. 5.) Die Individuen gehören derselben Substanz, Art, Gattung an, oder verschiedenen (Kap. 6). Die Gattung zerfällt in Arten. Die oberste Gattung ist keine Art von einer andern Gattung mehr, weil sie eben die oberste ist. Ebenso hat die unterste Art keine Unterart mehr. Die oberste Gattung ist der Substanzbegriff. Dieser zerfällt in die Begriffe körperlich und körperlos u. s. w. Der Substanzbegriff umfasst in überwesentlicher Weise (*ὑπερουσίως*) auch die Gottheit, im Uebrigen alles Erschaffene. Die drei göttlichen Personen sind die Individuen, die sie umfassende Art ist die überwesentliche und unfassbare Gottheit. (Kap. 7.)

Dann folgen noch die Begriffsbestimmungen von *ἐνέργεια, πάθος, θέλησις*. (Kap. 8—10.)

XV. Ueber die zusammengesetzte Natur.

Mit den uns bereits bekannten Argumenten polemisirt der Damascener in dieser Schrift gegen die Monophysiten:

nach der Incarnation blieben die beiden Naturen unvermischt, wie deren Eigenthümlichkeiten beweisen, wenn auch zu Einer Hypostase verbunden; wäre aus den beiden eine dritte, neue (verändert göttliche) Natur entstanden, so müsste diese auch in der Trinität bestehen u. s. w.

XVI. Ueber die zwei Willen.

Gegen die Monotheleten richtet sich der Damascener in dieser Schrift, namentlich im Anschluss an Maximus Confessor.

Wo zwei Naturen vorhanden sind, bestehen auch deren Eigenthümlichkeiten, also auch zwei Willen (n. 1—3). Natur ist den Vätern gemäss das Gemeinsame und Unsichtbare, die unterste Art, wie z. B. der Begriff Mensch. Hypostase ist das Particuläre, welches für sich besteht, das Wesen mit seinen Accidentien, für sich existirend, getrennt von den andern Hypostasen (n. 4). Natur ist das Allgemeine, Hypostasen sind dieselbe in ihrer Besonderheit (n. 5—8) [1]).

Auch nach der Vereinigung blieben die beiden Naturen in Christus. — Das Fleisch Christi bete ich an als hypostatisch mit der Gottheit vereinigt (n. 9). Unter den göttlichen Eigenschaften Christi befindet sich auch der göttliche Wille (n. 11). Zu den Eigenthümlichkeiten seiner Menschennatur gehört der menschliche Wille (n. 14).

Der gute Gebrauch unserer natürlichen Eigenschaften ist Tugend, der böse Gebrauch ist Laster. Gott hat uns den freien Willen gegeben, damit das Gute von ihm und uns zugleich seinen Ursprung hätte. Jedem, der das Gute wählt, hilft er nämlich, damit wir, das der Natur Gemässe bewahrend, das über der Natur Liegende erlangten: Unsterblichkeit, Vergottung durch die Vereinigung mit Gott vermittelst möglichster Verwandtschaft unseres Willens mit dem seinigen. Wenn wir dagegen die Eigenschaften unserer Natur gegen

---

1) Vgl. hierzu die oben besprochene Stelle c. Jacob. n. 11.

die Vernunft gebrauchen, so werden wir den Thieren ähnlich. (N. 19.)

Wie die Monophysiten Eine Natur in Christus annehmen, die Akephaler Natur und Hypostase identificiren, die Nestorianer zwei Hypostasen behaupten, so identificiren die Monotheleten den natürlichen Willen mit dem hypostatischen (d. h. die Willensfähigkeit der Natur mit dem persönlichen Wollen). (N. 20.)

Die Fähigkeit des Wollens ist Sache der Natur, die Anwendung dieser Fähigkeit geschieht durch die Person. (N. 22 f.)

In der Trinität sind die Personen in einander, und Wort und Geist sind Kräfte des Vaters. Darum ist bei ihnen Eine Willensbewegung vorhanden und auch derselbe Willensinhalt. Engel und Menschen haben aber, da ihre Hypostasen getrennt sind, jeder einen Willen für sich. (N. 24.)

In Christus also gibt es zwei Willen; sein menschlicher Wille wollte Manches, wie Essen, Schlafen u. s. w., was sein göttlicher Wille nicht wollen konnte (n. 26). Der menschliche Wille aber widersetzte sich dem göttlichen nicht. Dieselbe Person bediente sich beider Willen (n. 27). Wenn er die menschliche Natur nicht gehabt hätte, womit bewies er dann seinen Gehorsam gegen den Vater? Er vervollkommnete sich nicht durch die Werke, sondern war vollkommen seit seiner Vereinigung mit der Gottheit. Ohne menschlichen Willen konnte er unsern leidenden (d. h. sündhaften) Willen nicht heilen. Dass er einen menschlichen Willen besass, beweisen auch die Thatsachen seiner Stärkung durch den Engel und seiner Verlassenheit am Kreuz. Nach dem Tode war weder sein Fleisch, noch seine Seele im Hades von der Gottheit verlassen. Nehmt ihr zwei Naturen an, so müsst ihr auch zwei Willen zugeben. Zwar sagt ihr, der Wille sei Sache der Person. Aber die Willensfähigkeit ist Sache der Natur, ihre Anwendung Sache der Person. Wäre die Willensfähigkeit Sache der Person, so müsste der Sohn einen andern Willen haben als der Vater. Was der Natur angehört, braucht man nicht zu lernen. So auch das Wollen

nicht. Wohl aber das so oder so Wollen. Nur in der Trinität wollen die Personen dasselbe in derselben Weise wegen der Einheit der Substanz. Da es ferner keinen Menschen ohne Willen geben kann, gehört der Wille zur Natur. Durch Vernunft und Freiheit tragen wir das Bild Gottes in uns, dieses aber nahm Christus an. Hatte er keinen menschlichen Willen, so verrichtete er Alles mit dem göttlichen. Wie würde sich aber dann z. B. Mark. 7, 24 erklären lassen: er wollte verborgen bleiben, konnte es aber nicht? Ferner das Essen u. s. w., was nur ein menschlicher Wille vermag? (N. 28.)

Wahnsinnig ist die Behauptung der Manichäer, dass es einen menschlichen Willen nicht gebe, sondern nur einen göttlichen und einen teuflischen, mit dem der Mensch das Gute und das Böse wolle. (N. 32.)

Thätigkeit (ἐνέργεια) ist die natürliche Kraft und Bewegung eines Wesens, welche dieses offenbart, oder die stets in Bewegung befindliche Kraft der vernünftigen Seele, ihr Wort. Diese Thätigkeiten sind bei dem Menschen Sehen, Reden, Gehen u. s. w. Ohne sie ist die Natur nicht da; also hatte auch Christus eine menschliche Thätigkeit (n. 34). ἐνέργεια ist die Fähigkeit des Handelns. Nicht mit der göttlichen ἐνέργεια ass und ging Christus, obgleich die göttliche der menschlichen sich zu ihrer Wirksamkeit bediente. (N. 35.)

So lehren auch die Evangelien, die Apostel und die heiligen Väter. Zum Beweise dessen lässt der Verfasser eine Reihe Schriftstellen folgen, welche von der Menschheit Christi reden. (N. 36.)

Nur die Zeugungsfähigkeit besass Christus nicht. Als Sohn Gottes wurde gerade er, nicht der Vater oder der h. Geist, Menschensohn. Weil aber kein anderes Wesen Sohn Gottes und des Menschen war, konnte er sich auch keinem vermischen. (N. 37.)

Eine Aeusserung seiner menschlichen Seele war z. B. die Traurigkeit. An Weisheit nahm er zu, indem seine menschliche Weisheit immer mehr hervorleuchtete; selbst hingegen war er seit dem ersten Augenblicke vollkommen an göttlicher

und menschlicher Weisheit. Mit der menschlichen Vernunft nahm er aber auch den menschlichen Willen an. (N. 38.)

Bei dem Ausspruch: nicht mein, sondern dein Wille geschehe, meinte er mit dem erstern seinen menschlichen Willen (n. 40). Als blosser Mensch hätte Christus nicht erlösen können; als blosser Gott nicht menschlich wirken. Darum waren göttliches und menschliches Wirken in ihm vereint. Der göttliche Wille wirkte (vermittelst des menschlichen) Menschliches; der menschliche Wille diente dem göttlichen und bewies die Vereinigung mit der Gottheit (n. 42).

Die philosophischen Begriffe, sowie die christologische Lehre, welche sich in vorstehender Schrift finden, sind dieselben, wie sie uns auch in andern Schriften des Damasceners bereits begegneten. Bemerkenswerth erscheint hier noch seine Lehre von dem freien Willen und dem übernatürlichen Leben des Menschen: Das Gute, welches der Mensch verrichtet, hat seinen Ursprung nicht in Gott allein, sondern zugleich auch in dem freien Willen des Menschen. Und dies in der Weise, dass nicht etwa Gott den menschlichen Willen bestimmt, sondern nur dem das Gute erwählenden Menschen behülflich ist. Also auch wieder ganz so, wie wir es sonst schon fanden. Nur geht der Damascener hier etwas tiefer auf diesen Gegenstand ein. Die Gnade sieht er darum nur für eine nachhelfende an, weil das Gute nicht die menschliche Natur überragt, sondern das ihr Gemässe ist. Freilich versteht er dies nicht in dem Sinne der Pelagianer. Unter der Natur denkt er sich die ursprüngliche, noch nicht von der Sünde befleckte, die nach seinen sonstigen Ausführungen in der Ebenbildlichkeit mit Gott bestand. Diese Ebenbildlichkeit selbst, nicht bloss auf Vernunft und Freiheit beschränkt, sondern auch die Gottähnlichkeit im Tugendleben umfassend, galt dem Damascener doch wieder als etwas aus Gnade Verliehenes, und insofern die menschliche Natur in ihrem ursprünglichen Bestande zugleich als übernatürlich. Vollkommen überragt aber wird sie durch das, was der Mensch durch das Gute erlangen soll, und darum kann dies ihm allein durch die Gnade zu Theil werden. Dazu rechnet der Da-

mascener an erster Stelle die Unsterblichkeit, welche er, wie auch sonst, gleich ältern Vätern als ein Gnadengeschenk ansieht, indem er die Unsterblichkeit von Natur Gott allein als dem Ungewordenen vindicirt.

XVII. Gegen die Nestorianer.

Vielfach mit denselben Worten, wie in dem dogmatischen Hauptwerke, bestreitet Johannes in dieser Schrift die nestorianische Lehre.

Da die Nestorianer leugnen, beginnt er n. 1, dass der Sohn der Jungfrau von Natur der Sohn Gottes sei, so müssen sie einen Sohn Gottes von Natur und einen andern von Gnade annehmen, also zwei Söhne Gottes anbeten und statt der Trinität eine Quaternität lehren. Gemäss den Worten des Engels wohnte der Sohn Gottes im ersten Augenblick der Empfängniss in Maria, und verband sich nicht etwa erst später mit dem Empfangenen.

Das Wort nahm nicht eine zusammengesetzte Natur an, sondern bloss die Hypostase wurde zusammengesetzt, indem sie neben der göttlichen Natur noch die menschliche Natur annahm (n. 2).

Aus den folgenden Erörterungen heben wir noch Nachstehendes aus: In der Trinität haben die Personen Alles gemeinsam ausser der Hypostase. War also das Wort nur beziehungsweise, aber nicht mit seiner Hypostase mit der Menschheit verbunden, so nahmen Vater und Geist an dieser Verbindung Theil, wurden also mit Mensch (n. 21). Hiesse Christus Mensch, wie ihr behauptet, weil er in einem Menschen gewohnt, so wäre er nicht wirklich Fleisch und Mensch geworden (n. 22). Vater und Geist müssten dann auch Mensch genannt werden, weil sie in uns wohnen (n. 23). Das Wachsthum in der Weisheit liess er als eine äussere Erscheinung zu, damit die Menschwerdung nicht als etwas Ungeheuerliches erscheine (n. 27). Von Natur war er der Sohn Gottes, nicht durch die Gnade der Adoption (n. 31. 34).

Zum Schlusse beweist dann noch der Damascener (n. 42) mit vielen Bibelstellen, dass der Sohn Gottes und der Menschensohn derselbe sei.

XVIII. Ueber die, welche im Glauben entschlafen sind.

Ehe wir die wichtige Frage nach der Aechtheit dieser Schrift erörtern, theilen wir ihren Inhalt mit.

Der Teufel, führt der Verfasser aus, hat Vielen wieder eine neue falsche Meinung eingegeben, die nämlich, dass die guten Werke den Vorstorbenen nichts nützen (n. 2).

Aber schon Judas Maccabäus brachte Opfer für die Verstorbenen dar. Und schon die Apostel ordneten die Darbringung der heiligen Geheimnisse (der Messe) für die Verstorbenen an. Dies hielt die katholische Kirche bei und wird sie beibehalten bis zum Ende. Die „irrthumslose Frömmigkeit“ der Christen hat aber noch nie etwas Unvernünftiges festgehalten (n. 3). Auch Dionysius vom Areopag, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Gregor von Nyssa lehren die Nützlichkeit des Gebetes für die Verstorbenen (n. 4. 5).

Die Bibelstellen: was Jemand säet, wird er auch erndten, und ähnliche beziehen sich auf das Endgericht, da keine Fürbitte mehr Statt finden kann (n. 8).

Die erste Martyrin, Thekla, hat der verstorbenen Falconilla Heil gebracht (n. 9). Der h. Macarius frug einen Schädel, ob sein Gebet für die Verstorbenen nütze, und erhielt eine bejahende Antwort (n. 10). Ein anderer Mönch ward dessen Schüler bis an den Hals in Flammen gezeigt; nach vielem Gebet stiegen die Flammen bis zum Gürtel hinab; nach weiterer vieler Mühe ward er ganz von den Flammen befreit (n. 11). Unzählig sind die Erzählungen der heiligen Väter, wie Gebet, Almosen und Messen (*λειτουργίαι*) den Verstorbenen nützen (n. 12.)

Die Stelle: wer wird dich preisen in der Unterwelt, ist nicht so wörtlich zu nehmen. Denn als Christus in den

Hades hinabstieg, erlöste er dort noch, die an ihn glaubten (n. 13). Diese Thatsache wird dann in einem ziemlich geist- und gehaltlosen Gedicht besungen.

Die katholische Kirche, heisst es weiter n. 15, bringt das unblutige Opfer am 3., 9., 40. Tage und am Jahrestage für die Verstorbenen dar (n. 15).

Der ganze Occident und Orient bezeugt die Wahrheit dessen, was mit Gregor, dem Bischof von Altrom, sich begab, wie er nämlich mit Erfolg für den Kaiser Trajan betete, dann aber die Weisung erhielt, für keinen Ungläubigen mehr zu beten. Dieses Ereigniss ist um so bemerkenswerther, als, während Falconilla nur eine Götzendienerin gewesen, Trajan die Christen sogar verfolgt hatte. (N. 16.) [1])

Das Gebet nützt auch dem Betenden selbst, wie der, welcher einen Kranken mit Salbe oder mit einem anderen heiligen Oel salbt, erst sich selbst salbt. (N. 18.)

Die sich einen kleinen Sauerteig von Tugend sammelten, ohne noch Brod daraus zu machen, d. h. die sich Nachlässigkeiten, Schwächen u. s. w. zu Schulden kommen liessen, denen erweckt Gott Freunde oder Verwandte, die nach ihrem Tode für sie bitten, um ihnen zu ersetzen, was sie selbst versäumt. Die aber durchaus ein Sündenleben führten, auf ihr Gewissen gar nicht hörten, und ihren Leidenschaften ganz nachgebend einen völlig fleischlichen Sinn hatten, erlangen Niemanden, der ihnen die Hand reichen könnte. (N. 21.)

Ich will mich darum bemühen, für mich selbst zu sorgen; aber wenn Gott mich eher abruft, als ich Alles erfüllt habe,

---

[1]) Der Gedanke, dass Christen nach dem Tode durch Gebet aus der Hölle befreit werden, war der griechischen Anschauung nicht fremd. Nur dass Ungläubigen, Heiden diese Begnadigung widerfahre, wurde als etwas Besonderes angesehen. In einer jüngern Quelle wird solches auch von dem Vater des Damasceners selbst erzählt, der als Mohammedaner gestorben und dann durch das Gebet seines Sohnes und dessen Freunde der ewigen Strafe der Ungläubigen entrissen und in den Himmel versetzt worden sein soll. Vgl. Leo Allatius, De libr. Graec. (Paris 1646), p. 128.

so wünsche ich, dass Freunde das von mir Versäumte ersetzen. Mache, o Gott, dass mir bei deiner Ankunft zum Gericht nichts mehr fehle. (N. 22.)

Ohne diesen Glauben würden die Legate zu Gunsten der Armen aufhören, die Messen für Verstorbene und der ganze Cultus vom 3., 9. und 40. Tage, die doch nicht ohne Grund von den Lehrern der Kirche eingerichtet wurden (n. 23). Wenn Jemand arm ist und keine Mess- und Armenstiftungen machen kann, wird der gerechte Gott ihm schon so helfen. Wenn bei dem Tode die rechte Wagschale sinkt, so wird die Seele unter die Engel ausgehaucht. Sind die Wagschalen gleich, so tritt offenbar die Güte Gottes ein. Dies geschieht selbst, wenn die linke Schale etwas nach unten geht. Wenn aber die lasterhaften Handlungen gar zu sehr überwiegen, so ist nicht zu helfen. (N. 25.)

Sorgen wir, dass bei der zweiten Ankunft des Herrn unsere Verwandten uns nicht der Vernachlässigung anklagen. Wir werden dann alle einander wieder erkennen (n. 29). Anders ist auch eine Beschämung der Sünder beim Gericht nicht möglich, als dadurch, dass Alle von Allen erkannt werden. Möge Gott uns Rechtgläubigen ein gutes Ende geben auf die Fürbitte Maria's, der himmlischen Geister und aller Heiligen. (N. 32.)

Von dem griechischen Texte vorstehender Schrift sind bis jetzt 28 Handschriften bekannt geworden [1]). Ohne Zweifel existiren deren noch mehr. In lateinischer Uebersetzung war sie schon Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und den folgenden Scholastikern bekannt. In alter Zeit herrschte über ihre Aechtheit kein Zweifel. Im Abendlande kannte man von dem Dsmascener ausser dessen Hauptwerk lange nur sie. In neuerer Zeit aber sprach man sie meist dem Damascener ab. Gretser u. A. zweifeln an ihrer Aechtheit. Suarez, Leo Allatius, Lequien, Natalis Alexander, Oudin, Ceillier u. s. w. verwerfen sie. Nur

---

[1]) Vgl. Fabricius, Bibl. gr. ed. Harless, T. IX, p. 682.

Combefis verwandelte sein früheres verwerfendes Urtheil später in ein anerkennendes. In der griechischen Literatur und Kirche wurde die Schrift als ein Erzeugniss des Damasceners hochgehalten und selbst der öffentlichen Vorlesung beim Gottesdienste am Allerseelentage für würdig erachtet [1]).

Meist haben die neuern Kritiker auf den vielfach fabelhaften Inhalt der Schrift hingewiesen, um das Verwerfungsurtheil zu begründen; oder, wie schon Leo Allatius, auf Stil und Darstellungsweise; Lequien namentlich auf die eingeschalteten Verse, welche sich wesentlich von den ächten Versen des Damasceners unterscheiden sollen. Ausserdem fand man einen Widerspruch zwischen der der ganzen Schrift zu Grunde liegenden Lehre und der Aeusserung des Damasceners in seinem Hauptwerke, dass mit dem Tode für den Menschen die Entscheidung eintrete. Alle diese Gründe würden uns nicht bestimmen. Fabricius bemerkt bezüglich des vielfach fabelhaften Inhaltes der Schrift mit Recht, dass auch die Bilderschriften des Damasceners höchst sonderbare Dinge enthalten. Stil und Darstellungsweise dürften sich schwerlich mit voller Sicherheit als nicht-damascenisch nachweisen lassen. Die Lehre ferner, dass mit dem Tode für den Menschen die Entscheidung falle, lässt sich sehr gut mit dem Inhalte vorliegender Schrift in Einklang bringen.

Man könnte sogar Manches zu ihren Gunsten sagen. Die Wendung z. B. (n. 2), dass der Teufel wieder versuche, eine falsche Lehre aufzubringen, ist die gewöhnliche Einleitung des Damasceners bei seiner Polemik. Auch die benutzte Literatur (der falsche Dionysius vom Areopag, die Gregore von Nazianz und von Nyssa, Chrysostomus u. s. w.) ist die, auf welche sonst der Damascener sich stützt. Aber einmal dürfte es mindestens sehr fraglich sein, ob schon um die Mitte des 8. Jahrhunderts die griechische Kirche die Sitte der Messstiftungen gekannt habe, wie sie hier n. 23—25

---

[1]) Vgl. Fabricius l. c.; Leo Allat. prol.; Lequien, Dissert. Damasc. V.

erwähnt wird. Ferner stimmt die Anführung der Stelle aus 2 Macc. 12, 34 als einer *θεία γραφή* nicht nur nicht zu der theoretischen Lehre des Damasceners vom Kanon, sondern auch nicht zu dessen praktischem Verhalten gegenüber den griechischen Schriften des A. T., wie wir früher bereits sahen. Gleichwohl wollen wir wegen des damals noch ziemlich schwankenden Begriffes der Kanonicität hierauf kein entscheidendes Gewicht legen. Sodann aber konnte der Damascener die Legende von dem Papst Gregor und dem Kaiser Trajan (n. 16) noch nicht kennen. Dieselbe wird erst von dem Biographen des Papstes, Johannes Diaconus[1]), im 9. Jahrhundert erwähnt, und zwar nicht als eine solche, deren Wahrheit der ganze Orient und Occident bezeuge, sondern die er von England her vernommen.

Auch sucht jener Biograph die den Römern noch fremde Erzählung von dem Verdachte der Heterodoxie zu reinigen. Er hebt hervor, der Papst habe für die Heiden nicht gebetet, sondern nur geweint; auch heisst es nicht, Trajan sei aus der Hölle in den Himmel versetzt, sondern nur, er sei von den Qualen in der Hölle befreit worden, dies aber könne durch die göttliche Barmherzigkeit an einem in der Hölle Befindlichen ebensowohl geschehen, als die dortigen Strafen sich durch die grössere oder geringere Härte unterschieden. Von allen diesen Entschuldigungen weiss unsere Schrift bereits nichts mehr; sie spricht ohne Scheu von dem Gebete Gregors für Trajan und lässt den Vorgang in der ganzen Kirche als durchaus unanstössig bezeugt sein. Es unterliegt darum keinem Zweifel, dass ein Späterer als Johannes von Damaskus sie geschrieben hat.

Jedenfalls aber gehört unsere Schrift dem Oriente an, weil nur griechische Literatur in ihr benutzt ist, Gregor einfach als Bischof von Altrom bezeichnet wird, und endlich die Lehre von dem Zustand der Verstorbenen und der Möglichkeit ihnen zu helfen uns in der ältern einfachern Form

---

[1]) Vita Greg. II, 44.

entgegentritt, welche in der Zeit nach Gregor dem Grossen im Abendlande zu der bestimmtern Lehre vom Fegfeuer bereits entwickelt war. Was die Entstehungszeit der Schrift betrifft, so dürfte sie wohl dem 10. Jahrhundert angehören. Vor dem 9. Jahrhundert kann sie aus dem eben angeführten Grunde nicht entstanden sein; Philipp der Einsiedler aber, ein Grieche des 10. Jahrhunderts, kennt sie bereits.

XIX. Ueber die Beichte.

Dieser zuerst von Lequien nach einer englischen Handschrift edirte, aber dem Damascener abgesprochene Brief besitzt folgenden Inhalt.

Der Verfasser bekennt sich unwürdig, die Frage zu beantworten, ob man nicht-priesterlichen Mönchen beichten könne (n. 1), will es aber auf Grund der heiligen Schrift versuchen (n. 2). Beichte ist das Bekenntniss der nach der Taufe begangenen Sünden (n. 3).

Durch Verletzung der göttlichen Gebote setzen wir uns den Anfechtungen des bösen Feindes aus. Jede Sünde ist eine Sünde zum Tode, weil wir, durch dieselbe verwundet, sterben. Wer nur einmal gesündigt hat, ist schon gestorben (n. 4). Aus einem Kinde Gottes ein Kind des Teufels geworden, kann der Mensch nur zurückkehren durch die Vermittlung eines Dieners Christi, eines heiligen Mannes, und durch die Flucht vor dem Bösen (n. 5). Haben wir darum gesündigt, so suchen wir den Arzt auf, um zu beichten und eine Busse zu empfangen (n. 6). Er soll als Mittler Gott uns wieder geneigt machen und eine passende Arznei geben. Er darf darum selbst keinem Laster anhangen. Er soll auch erfahren sein, um nicht durch zu grosse Strenge oder Milde zu fehlen. Es ist darum nicht so leicht, einen richtigen Mittler zwischen Gott und den Menschen zu finden (n. 7). Sünder wie Mittler müssen also bezüglich ihres Heiles auf der Hut sein (n. 8).

Verachten wir diese heiligen Geheimnisse nicht; kämpft

nicht gegen eure Seelen durch Eitelkeit, Gewinnsucht oder Dummheit. Durch unsere Bezeichnung als Rabbi oder Vater können wir auf fremde Gedanken kommen und uns die Autorität der Apostel anmassen (n. 9). Wollt nie Mittler für Andere sein, ehe ihr selbst vom h. Geist erfüllt seid. Unter den Freunden des Königs gibt es sogar sehr Wenige, die Mittler sein können, die durch Tugend, Arbeit u. s. w. dies bei ihm erlangten und selbst keines Mittlers mehr bedürfen. Seien wir nicht wegen Missachtung der kirchlichen Vorsteher werth des unauslöschlichen Feuers (n. 10).

Erst erhielten die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die Binde- und Lösegewalt. Als diese unwürdig wurden, die Priester, und als auch diese sich unwürdig zeigten, das Volk Gottes, die Mönche. Aber nun hat der Teufel auch unter diese Unwürdige gemischt (n. 13).

Nicht durch Handauflegung, sondern durch christlichen Wandel erhält Jemand die Gewalt Sünden zu vergeben (n. 14). Nur die, welche die Gaben des h. Geistes besitzen, gehören zum Chor der Apostel (n. 15).

Lequien macht gegen die Aechtheit dieser Schrift geltend, dass zur Zeit des Damasceners die Sitte, Mönchen zu beichten, im Orient noch nicht vorhanden gewesen sei. Für das 9. Jahrhundert gibt er dieselbe zu auf Grund der Erklärung eines gewissen Theodorus auf dem 8. allgemeinen Concil, er habe seine an dem Patriarchen Ignatius begangenen Sünden einem Styliten gebeichtet und die von diesem ihm auferlegte Kirchenbusse auf sich genommen [1]). Auch führt er das Zeugniss des Patriarchen Johannes von Antiochien aus dem Ende des 11. Jahrhunderts an, wonach jene Sitte seit 400 Jahren, namentlich aber seit dem Beginne des Bilderstreites existire. Der Damascener soll dieselbe aber noch nicht gekannt haben, besonders auch, weil er in seinem Werke über die Häresien es den Massalianern zum Vorwurfe macht, dass sie den zu ihnen Uebertretenden die Sünden nachliessen ohne priesterliche Vollmacht [2]).

---

[1]) Act. IX. bei Harduin V, 1096.

[2]) Aehnlich auch Ceillier l. c. p. 144.

Dagegen ist zu bemerken: wenn jener Theodorus vor den versammelten Vätern des 8. allgemeinen Concils erklärt, seinen an dem Patriarchen Ignatius begangenen Meineid einem Styliten gebeichtet zu haben, so setzt dies voraus, dass jene Sitte bereits herrschend geworden und nicht mehr beanstandet war. In der vorliegenden Schrift wird die Frage, ob solches gestattet sei, als eine noch ungelöste und schwierige behandelt. Die Schrift ist also wohl auf alle Fälle älter als das 9. Jahrhundert. Die Nachricht aus Johannes von Antiochien, dass vor 400 Jahren, also etwa seit dem Ende des 7., und namentlich seit den ersten Decennien des 8. Jahrhunderts jene Sitte aufgekommen sei, würde ganz gut zu der Annahme stimmen, dass Johannes von Damaskus über die Berechtigung jener eben aufgetauchten Neuerung befragt worden sei. Was dessen Aeusserung über die Massalianer betrifft, so erkannte er deren Abweichung von der kirchlichen Lehre und Praxis eben darin, dass sie überhaupt kein Priesterthum gelten liessen, während vorliegende Schrift die Vollmacht der Sündenvergebung nur im Falle der Unwürdigkeit der Hierarchie auf die Mönche devolviren lässt. Die Anschauung aber, dass eigene Würdigkeit zur Spendung der Sündenvergebung unerlässlich sei, auf der der Grundgedanke unserer Schrift beruht, war lange vor dem Damascener von manchen, sonst orthodoxen Vätern geäussert worden. Durch Joh. 20, 22 f.: Empfanget den h. Geist — welche Worte die Väter meist von der Mittheilung der seligmachenden Gnade verstanden [1] —, wem ihr die Sünden erlasset u. s. w., kam man zu der Ansicht, nur wer selbst im Zustande der Gnade sich befinde, oder gar ein Jeder in diesem Zustande sei bevollmächtigt, Andere in diesen Zustand zu versetzen, Sünden zu vergeben. Um nur einige griechische Väter anzuführen, so sagt Didymus: Mit den Worten „empfanget den h. Geist“ gab Christus den Aposteln den h. Geist als Heiligmacher. So gross ist

---

[1]) Vgl. Langen, Die Kirchenväter und das N. T. (Bonn 1874), S. 38.

dessen Macht, dass er durch sich selbst den Betreffenden die Sünden tilgt, und durch die Apostel wie durch alle Gläubige auch für Andere [1]). Anastasius vom Sinai schreibt (quaest. 6): Den vom Geist erfüllten (πνευματικοί) Männern, aber nicht Unwissenden, sondern Erfahrenen und Guten beichte deine Sünden. Wie der Engel bedient Gott sich auch der Menschen, jetzt der Apostel und ihrer Nachfolger, zum Heil der Menschen. Wen Anastasius unter den Nachfolgern der Apostel hier versteht, sagt er nicht. Quaest. 105 aber ermahnt er wieder nachdrücklich: Es ist gut zu beichten, aber nicht jedem Beliebigen, sondern wenn du einen vom Geist erfüllten (πνευματικός) Mann findest, der dich heilen kann. So deutet er quaest. 107 auch 1 Kor. 2, 15: Sache der Vollkommenen und vom Geist Erfüllten sei es, Alles zu richten. Und Joh. 20, 23 erklärt er quaest. 63 ausdrücklich so, dass dort die Macht der Sündenvergebung den Heiligen übertragen werde. Waren solche Anschauungen in der griechischen Kirche schon in älterer Zeit vorhanden, so kann man sich nicht wundern, dass in der Blüthezeit des Mönchthums, bei einer gewissen Rivalität des „heiligen Volkes Gottes“ mit der Hierarchie, die Praxis aufkam, dass die Mönche als die eigentlichen Heiligen die Sündenvergebung sich anmassten, weil die Bischöfe und Priester sich dieser Vollmacht unwürdig erwiesen hätten. Der Damascener, selbst ein grosser Anwalt des Mönchthums, könnte nach alledem doch wohl der Verfasser vorliegender Schrift sein.

XX. Vertheidigungsrede über die Bilder an Konstantinus Kabalinus [2]).

Diese Rede enthält zum Theil die in den drei bekannten Bilderschriften des Damasceners vorkommenden Gedanken,

---

[1]) De Trin. II, 7, 6.

[2]) Diesen Beinamen erhielt Konstantin Kopronymus vermuthlich wegen seiner Liebhaberei an Pferden. Vgl. Walch, Ketzerhistorie X, 356.

zum Theil aber auch neues Material. Der Verfasser will, so beginnt er n. 1, die orthodoxe Lehre darstellen, denen gegenüber, welche die Abbildungen der Erlösungswahrheiten verschmähen, welche durch Taufe und Communion Christen zu sein scheinen, in der That aber nicht sind. Dann folgt n. 2 in freier Fassung das Glaubensbekenntniss von Konstantinopel, erweitert durch eine gegen die Bilderfeinde gerichtete Ausführung. Gleicherweise, heisst es dort, bekenne ich, dass die Gottesmutter heiliger ist als Cherubim und Seraphim, höher als die Himmel und alle Creatur, da sie Einen aus der Trinität gebar. Ich verehre die Heiligen, Johannes den Täufer, die Propheten und Apostel, die Martyrer und alle Andern und rufe sie um ihre Fürbitte an. Dazu verehre ich auch ihre Reliquien, von denen viele Salbe austräufelte, durch welche manche Heilungen Statt fanden. Auch verehre ich ihre Bilder, nicht als Götter, sondern als Erinnerungszeichen.

Schon die Väter, heisst es weiter n. 3, schmückten die Kirchen mit Bildern der Menschwerdung, der Geburt, der Krippe, der Geburtshelferin, der Windeln, des Sternes, der Leidensgeschichte, des Herabsteigens in die Unterwelt und der Erweckung Adams, der blutflüssigen Frau, die zuerst Christus ein Standbild aus Erz errichtete. Christus selbst hat ein Bild von sich gemacht, welches ein „nicht von Händen gemachtes“ (ἀχειροποίητον) genannt und verehrt wird (n. 4). Hat er auch selbst die Bilderverehrung nicht angeordnet, so stammt sie doch von den Aposteln und Vätern. Er hat auch Anderes nicht selbst angeordnet, wie die Richtung nach Osten beim Gebete, die Verehrung des Kreuzes und des Evangelienbuches, das Nüchternsein beim Empfang der Communion, die Krönung der Brautleute. Wäre die Bilderverehrung Götzendienst, so hätten die sechs allgemeinen Concilien sie verwerfen müssen. Aber das sechste Concil hat den Bilderdienst erläutert (n. 5).

Schon der Evangelist Lukas malte das Bild Maria's und sandte dasselbe dem Theophilus [an den er das Evangelium richtete] (n. 6).

Jeder wird ergriffen von der Darstellung der Wiederkunft Christi: wie er kömmt in Majestät, zahllose Engel in Furcht und Zittern um seinen Thron, von dem ein Feuerstrom ausgeht, die Sünder verzehrend, während zu seiner Rechten die Frommen jubeln beim Anblick des Bräutigams. „Der du Theil nimmst an unserer Taufe und Communion", so redet der Verfasser seine Zuhörer an, „nimm auch Theil an unserer Bilderverehrung. Nimm nicht einen Theil der christlichen Lehre an, den andern verwerfend". (N. 8.)

Der Auferstandene wird dargestellt, wie er mit dem Fuss auf das Haupt eines Greises tritt, nämlich des Hades, der so viele Jahrhunderte mit unlösbaren Fesseln Adam unter der Erde gefangen gehalten (n. 9). Wenn die Engel mit Flügeln dargestellt werden, so bedeutet dies ihre höhere Natur (n. 12).

Wenn sich Missbräuche mit der Bilderverehrung verbunden haben, so soll man die Ungebildeten belehren (n. 13). Dazu sind die Bischöfe, Priester und Diakonen da. Aber freilich die gegenwärtigen Bischöfe sorgen für nichts Anderes als für ihre Pferde, Aecker, Heerden, Anhäufung von Gold, um mit Getreide, Wein, Oel, Wolle, Seide Handel zu treiben. Sie haben sybaritische Tafeln, gewürzte Weine, grosse Fische, vernachlässigen ihre Heerde, sorgen für ihren Leib, aber nicht für ihre Seele. Sie sind Wölfe und Miethlinge geworden. Sehen sie einen ihrer Untergebenen auch nur eine geringe Sünde begehen, so erheben sie sich sofort gegen ihn und häufen Strafe auf Strafe (n. 14). Wir wollen lieber dem Basilius folgen, der Wunder that, als dem Pastilas, der die Seelen verdarb, lieber dem Chrysostomus als dem Tricacabus, lieber Gregor dem Theologen, als dem Phatriarchen [1]) Konstantin, der mit dem gleichnamigen Kaiser die heiligen Dogmen von den Bildern aus der Kirche ent-

[1]) *φατριάρχης* steht hier spöttisch für *πατριάρχης*, wodurch die Verweltlichung des bischöflichen Amtes bezeichnet werden soll, da jener Name gleichbedeutend ist mit dem lateinischen magister curiae.

fernen wollte. Sollen wir hören auf den Chor der ehrwürdigen Patriarchen von der ersten Synode bis zur sechsten, welche auch die ganze Welt von einem Ende bis zum andern bestätigte (ἐσφράγισε), oder auf ein falsches Dogma, das diese heuchlerischen Priester einführen wollen, welches kein Patriarch und kein bischöflicher Stuhl approbirt? (N. 15.) Sollen wir jener berühmten, ehrwürdigen Synode folgen, oder dieser hauptlosen, von Gott und den Heiligen verworfenen? Kein Patriarch war anwesend. Der römische wollte nicht kommen, die von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem fehlten auch. Eine wahre Synode ist die, auf welcher die fünf Patriarchen dasselbe Bekenntniss feststellen. Wenn aber Einer von ihnen fehlt, oder sich der Synode nicht unterwirft (ὑποκύψειε), so ist es keine Synode, sondern eine leere und anmassende Versammlung. So haben auch jene Synode nicht Hirten, sondern Räuber besorgt. Sie tödtete den eigenen Patriarchen, den sie erwählt. (N. 16.) Das war keine Synode, sondern ein jüdisches Synedrium, das sich gegen Christus versammelte. Bischöfe mit den Kaisern haben die Bilder verdammt und mit Gewalt sie aus den Kirchen entfernt. (N. 17).

Diese neue Häresie ist viel schlimmer als die frühern. Diese verstiessen gegen die menschliche Natur Christi; die neue verstösst gegen seine göttliche Natur. Da er nämlich den Götzendienst abschaffte, dass man den Namen davon nicht mehr hört, bringen diese Häretiker die Erinnerung davon wieder auf. (N. 18.)

Dem Kaiser Leo [dem Isaurer] hatte ein Jude das Imperium vorausgesagt und ihn angewiesen, dass er, während er früher Konon hiess, sich Leo nennen und den Bildersturm unternehmen solle. Dieser Drache der Tiefe (Apok. 12, 3) gab dem Juden das Versprechen, dies zu thun und wurde dann wirklich Kaiser. Zehn Jahre nach dem Antritt der Regierung naht sich ihm der Jude auf der Strasse wie mit einer Bittschrift. Der Kaiser nahm ihn mit in seinen Palast, und nun begann der Bildersturm. (N. 19.) Konstantin, sein Nachfolger, war schon abgefallen seit seiner Taufe gleich

nach der Geburt. Eben als der Patriarch Germanus rief: „Es wird getauft N. N. im Namen des Vaters“ u. s. w., beschmutzte jener Feind der Kirche das ganze Taufbecken und erfüllte alle Anwesenden mit dem Gestank des Auswurfs seines unreinen Leibes, so dass Germanus rief: „Der wird ein grosser Gestank der Kirche sein“. Das war die erste That seiner Bosheit. (N. 20.) Er erliess in allen Provinzen ein Edict zur Abschaffung der Bilderverehrung. Er behauptete, dass Maria und die andern Heiligen durch Fürbitte uns nichts nützen könnten, ihre Anrufung also vergeblich sei. Wer sollte uns helfen, wenn nicht die Mutter Gottes? Wenn Jemand eine Mutter um Fürbitte anspricht, so wird deren Sohn dagegen nicht verschlossen bleiben. Also wird gewiss die erhört, die über alle Menschen und himmlischen Geister erhaben ist und rein an Leib und Seele. Von ihrer unbegreiflichen Macht sind Zeugen, die ihre Hülfe in täglichen Anliegen erfahren. (N. 21.)

Der Teufel hatte dem Kaiser eingeredet, wenn er die Bilderverehrung abschaffe, werde er alle Könige der Erde an Weisheit und Länge der Regierung übertreffen (n. 23). Unwürdig hat er Leib und Blut Christi genossen. Gott liess ihm Zeit zur Busse. Sollte er diese aber nicht benutzen, so verfällt er dem unauslöschlichen Feuer, dem Wurm, der nicht stirbt, der äussern Finsterniss und dergleichen.

Wir wollen Schrift und Tradition erforschen und die Kirche erhalten, wie sie zur Zeit Christi war. Möge Gott mir eine Stelle verleihen unter den Vätern der 700 Jahre und der sechs ökumenischen Concilien, nicht bei der hauptlosen Synode. (N. 25.)

Vorstehende Rede enthält manche bemerkenswerthe Stellen. Sie führt uns Anschauungen und Einrichtungen aus der Zeit des Bilderstreites vor Augen bis zur detaillirten Beschreibung der Bilder, mit denen die damaligen Kirchen geschmückt waren. Namentlich heben wir hervor, dass Taufe und Abendmahl als die Heilsgeheimnisse bezeichnet werden, durch deren Empfang der Christ sich von dem Nichtchristen unterscheide. Sehr bestimmt äussert sich der

Verfasser auch über die Synodalautorität und die Verfassung der Kirche. Das sechste ökumenische Concil führt er wegen der bekannten Bestimmung des Quinisextum für die Bilderverehrung an. Dessen Ansehen ist ihm aber desshalb unantastbar, weil es von der ganzen Welt anerkannt wird. Besonders bedarf jede Synode der Anerkennung sämmtlicher fünf Patriarchen; verweigert Einer dieselbe, so sind ihre Beschlüsse nicht verbindlich. Wichtig sind diese Aeusserungen, weil sie noch vor der Trennung der morgenländischen Kirche von der abendländischen erfolgten und darum einen Beweis für die freilich auch sonst bekannte Thatsache liefern, dass auch in der alten griechischen Kirche die entscheidende Autorität nur den von der ganzen Welt anerkannten Synoden beigelegt, und dass insbesondere die Uebereinstimmung der fünf Patriarchen als unumgänglich angesehen wurde.

Weiter erscheint bemerkenswerth, dass damals bereits der Versuch gemacht wurde, die Verwerfung der Bilder den christologischen Häresien einzureihen. Den spätern griechischen Theologen war dies geläufig, wie gezwungen und unnatürlich dies sein mochte [1]. Weil man mit den vorhandenen Lehrentscheidungen das Glaubensbekenntniss für festgestellt und abgeschlossen ansah, meinte man, jede neue Häresie unter ein bereits aufgestelltes Anathem bringen zu müssen. Da aber die frühern Concilien sich mittelbar oder unmittelbar nur mit der Christologie beschäftigt hatten, erklärte man nun auch die Bilderverwerfung für eine christologische Häresie. Der Verfasser vorliegender Rede that dies in höchst ungeschickter Weise.

War es Johannes von Damaskus oder nicht? In mehrern Handschriften wird er als Verfasser genannt; Eine Hand-

---

[1] Dies geschieht schon in der später noch zu erwähnenden Schrift c. Iconocl., welche, mit Unrecht dem Damascener zugeschrieben, um 770 entstanden ist. Vgl. dann noch z. B. Phot., Ep. I, 8, 18. Bereits auf der Synode von Konstantinopel (745) hatte man umgekehrt den Bilderverehrern den Vorwurf gemacht, sie huldigten entweder dem Nestorianismus oder dem Eutychianismus.

schrift nennt jedoch Johannes von Jerusalem. In alter Zeit scheint man also schon uneinig über die Frage gewesen zu sein. Die Neuern, wie Oudin und Lequien, haben sich gegen die Autorschaft des Damasceners ausgesprochen. Die Darstellungsweise verräth ihn nicht. Schon der Anfang, eine seltsame Nachbildung des Prologes des Lukasevangeliums, weicht von den Einleitungen der Reden und Streitschriften des Damasceners ab. Auch behandeln seine ächten Bilderreden das Thema ganz anders, als es hier geschieht: der biblische und traditionelle Beweis, sowie die rationelle Begründung der Bilderverehrung erscheinen im Vordergrunde, die Kaiser werden nicht in so roher Weise verunglimpft, und insbesondere wird nicht der sonderbare Versuch gemacht, die Bilderverwerfung als eine christologische Häresie darzustellen. Weiter spricht gegen den Damascener, dass der Verfasser den Patriarchen Germanus von Constantinopel seinen Erzbischof und Hirten nennt. Endlich aber war Johannes, wenigstens nach deren Anathematismen zu schliessen, zur Zeit der Synode von Constantinopel (754) bereits verstorben.

Jedenfalls nämlich ist die Schrift erst nach dieser Synode, gegen welche sie eben heftig eifert, verfasst. Selbst erst nach dem Tode des Patriarchen Constantin, der erst 766 von dem Kaiser nach schmählicher Misshandlung hingerichtet wurde, nicht schon von jener Synode, auf welcher er das Patriarchat erlangte [1]). Da Constantin Copronymus in der Schrift als ein Lebender behandelt wird, fällt sie jedoch

---

[1]) Vgl. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung (München 1864) I, 93. Weil die Hinrichtung des Patriarchen von demselben Kaiser ausging, der ihn auf der Synode von Constantinopel auf den Stuhl der Hauptstadt erhoben hatte, wird, wie es scheint, in vorliegender Schrift die Synode statt des Kaisers genannt. Der freilich grobe historische Verstoss, dass die Hinrichtung des Patriarchen um zwölf Jahre zu frühe angesetzt wird, erscheint erklärlich, wenn man sich die Nachricht verbreitet denkt, von derselben Partei sei die Erhebung wie die Tödtung des Patriarchen ausgegangen.

vor 775. Der Verfasser lebte im Patriarchat von Constantinopel, und scheint die Absicht gehegt zu haben, durch diese Schrift die Unterwerfung unter die Synode von 754 zu verhindern. Er durfte natürlich mit seinem Namen nicht hervortreten. Darum schrieb er wohl anonym, und hielt man später den berühmten Autor der drei Bilderreden, den Damascener, auch für ihren Urheber [1]).

XXI. Ueber das ungesäuerte Brod.

Unter diesem Titel folgen in der Ausgabe Lequiens zwei Abhandlungen, in welchen der Gebrauch des ungesäuerten Brodes bei der h. Eucharistie als jüdisch und häretisch verworfen wird. Die erstere ist fast ein Auszug der andern grössern. Diese bildet einen Theil einer nicht mehr bekannten, gegen die monophysitischen Armenier gerichteten Schrift. Denn sie ist überschrieben „die sechste Häresie der Armenier“ und entbehrt eines eigentlichen Anfangs. Sie besteht aber grösstentheils aus dem Briefe eines nicht näher bekannten Meletius, der als ein gotterfüllter und in den heiligen Schriften fleissig forschender Mann bezeichnet wird.

Gegen den Damascener als Verfasser hat Lequien in seiner sechsten Dissertation geltend gemacht, dass jener den Heiland am 14. Nisan das jüdische Pascha feiern lasse, während in den beiden Abhandlungen jener Tag als Todestag Christi angenommen werde. Jedenfalls gehören dieselben

---

[1]) Der in Lequiens Ausgabe nun folgende, in einigen Handschriften dem Damascener zugeschriebene Brief an den Kaiser Theophilus über die Bilderverehrung ist wahrscheinlich ein gemeinsames Schreiben der drei orientalischen Patriarchen. Nur in Folge eines groben Irrthums konnte das Schreiben, welches nachweislich etwa 846 verfasst wurde, auf den Damascener zurückgeführt werden. Die ganze Geschichte des Bilderstreites wird darin erzählt, von dem Regierungsantritt Leo's des Isaurers aber als von einem Ereigniss gesprochen, welches vor 130 Jahren Statt fand.

ben erst dem 8. Jahrhundert an, da das Quinisextum in der zweiten Abhandlung bereits erwähnt wird.

In der ersten, kürzern Abhandlung heisst es, die Ungesäuertes darbrächten, brächten ein todtes Opfer dar, kein lebendiges. Dann wird auf Grund der bekannten Stellen des Johannesevangeliums (19, 14; 18, 28) ausgeführt, dass Christus selbst bei dem letzten Abendmahle noch kein ungesäuertes Brod gebraucht habe, da er es am 13. Nisan gefeiert.

Mit unverschämter Stirn — beginnt das Fragment aus der Schrift gegen die Armenier — opfern sie Ungesäuertes nach Sitte der Juden. Meletius schrieb darüber: die Armenier und Jacobiten gebrauchen Ungesäuertes, weil sie judaisiren. Dieser Gebrauch stellt die Lehre des Apollinaris dar, todtes Fleisch ohne Seele (Sauerteig) und ohne Geist (Salz). In dem Leibe Christi, dem eucharistischen Brode, sind drei lebendigmachende Elemente vorhanden gemäss 1 Joh. 5, 8: Geist, Wasser und Blut. Wasser und Blut flossen aus der Seitenwunde, und der h. Geist blieb verbunden mit dem Fleisch, welches wir essen in dem durch den Geist in sein Fleisch verwandelten (μεταβαλλομένῳ) Brode. Aus dem durch den Geist lebendigen Fleische flossen Blut und Wasser, was durch das Ungesäuerte unmöglich zur Darstellung gebracht werden kann. Dieses ist todt; damit es lebendig werde, bedarf es des Sauerteiges und des Salzes.

Keine Kirche hat von Christus und den Aposteln die Ueberlieferung erhalten, in Ungesäuertem die h. Eucharistie zu feiern. Er selbst hat es auch nicht gethan, weil er als das wahre Paschalamm am 14. Nisan sterben musste. Für diese Thatsache werden dann wieder die bekannten Stellen des Johannesevangeliums angeführt. Die Apostel, heisst es zum Schlusse, haben in ihrem can. 69 auch verboten, Ungesäuertes von den Juden als Geschenk anzunehmen. Desgleichen that das sechste allgemeine Concil [1]). Da weder

---

[1]) Das Quinisextum ist gemeint, welches bekanntlich die sogenannten Canones der Apostel approbirte. Dasselbe wird nach orientali-

der Papst Agatho, der Bischof von Rom, noch seine Legaten auf dem Concil dieser Bestimmung widersprachen, haben auch sie nichts von einer apostolischen Ueberlieferung, Ungesäuertes zu gebrauchen, gewusst. Wer es also gebraucht, ist ein Jude und verletzt die Ueberlieferungen der Apostel und der Väter.

XXII. Ueber den Leib und das Blut des Herrn.

In vielen Handschriften werden ein kleiner Brief an einen Bischof Zacharias und eine Homilie gleichen Inhalts, betreffend das Verhältniss der Eucharistie zu dem natürlichen Leibe Christi, Johannes von Damaskus zugeschrieben. Eine Pariser Handschrift nennt einen Petrus Mansur als Verfasser, der seinem Namen gemäss ein Verwandter des Damasceners gewesen sein würde. Dass Johannes von Damaskus der Verfasser nicht sein könne, hat Lequien in seiner Vorrede zu jenen Stücken an der Differenz zwischen der in ihnen vorgetragenen Lehre und der des Damasceners zu zeigen versucht. In neuerer Zeit behauptete auch Steitz, dieselben seien wohl erst lange nach Johannes von Damaskus entstanden [1].

Zwei Gedanken sind es namentlich, die in ihnen beiden ausgeführt werden: dass der eucharistische Leib Christi nicht ein neuer sei neben dem natürlichen, und dass derselbe verweslich sei, bis er erst nach dem Empfange unverweslich werde. Letzterer Gedanke beruht auf einer Identificirung, die, anders ausgebildet, später im Abendlande zu dem so-

---

scher Sitte als Fortsetzung des sechsten ökumenischen Concils behandelt, und läuft hier schon der Irrthum unter, als ob die von Agatho zum sechsten Concil geschickten Legaten auf dem Quinisextum anwesend gewesen wären und stillschweigend zugestimmt hätten.

[1]) Abendmahlslehre der gr. Kirche (Jahrb. für deutsche Theol. XIII, 5).

genannten Stercoranismus führte: die reale Gegenwart betonte man so stark, dass man Alles, was den natürlichen Leib betraf, auf Brod und Wein übertrug, oder umgekehrt, was mit diesen geschah, auf jenen bezog. Im Orient wurde dies durch den Kampf gegen den Monophysitismus, speciell gegen die Aphthartodoketen veranlasst, nach denen der Leib Christi als ein göttlicher von Natur unverweslich gewesen sein sollte. Man wies auf die verwesliche Eucharistie hin, um die Verweslichkeit des Leibes Christi vor der Auferstehung zu zeigen. Denn die in der abendländischen Scholastik stark hervorgehobene Anschauung, dass der eucharistische Leib Christi der verklärte, der auferstandene sei, theilte man aus dem Grunde nicht, weil bei der Einsetzung der h. Eucharistie der verklärte Leib noch gar nicht existirte.

Ohne Zweifel nach Ausbruch jenes Streites über die Verweslichkeit des Leibes Christi sind die beiden vorliegenden Schriften von demselben Theologen verfasst.

Brod und Wein, heisst es in dem kleinen Briefe, werden durch die Wirkung des h. Geistes nicht zu einem zweiten Leibe Christi, sondern Eins mit dem natürlichen Leibe. Auf dem Altar liegt die Eucharistie wie in dem Mutterleibe, und der h. Geist kömmt über sie, wie er einst nach der Verheissung des Engels über Maria kam, und das Brod wird dadurch zum Leibe Christi. Der Priester erhebt die Eucharistie, wie Christus am Kreuze erhoben wurde. Dann wird der Leib Christi in uns begraben. Bis wir ihn empfangen, ist er verweslich; wie könnte er sonst gebrochen und genossen werden? Danach ist er unverweslich, indem er in das Wesen (*εἰς σύστασιν καὶ εἰς οὐσίαν*) unserer Seele übergeht, um auch uns unverweslich zu machen.

Christus, so beginnt die Homilie, hat nur Einen Leib. Der, den wir empfangen, ist derselbe, den er aus Maria annahm. Das unblutige Opfer ist überall diese selbe Opfergabe. Für diese Einzigkeit des Opfers Christi werden dann die bekannten Stellen Hebr. 7, 26 f. 11 f. 24 ff. 10, 11 ff. angeführt (n. 1). Wie der Leib des Kindes wächst durch Speise und Trank, ohne ein zweiter zu werden, so bilden

wir, ein Leib (σύσσωμοι) mit Christus, seinen stets wachsenden Leib. Wir wurden aber Ein Leib mit ihm durch die Theilnahme an der Eucharistie. Brod und Wein wurden durch seine Kraft Leib und Blut. Weil sein Leib vor der Auferstehung verweslich war, gebrochen, gegessen und getrunken, ohne indess gänzlich dem Untergang gewidmet zu sein, eben darum setzte er die h. Eucharistie vor, nicht nach der Auferstehung ein. Der in Folge der Auferstehung unverwesliche Leib kann nicht gebrochen und genossen werden. Der unverwesliche Leib hat auch kein Blut mehr und kann nicht Fleisch genannt werden. Leib und Blut, das wir empfangen, sind verweslich, weil sie gebrochen, ausgegossen, gegessen und getrunken werden. Das Wachsthum unseres Leibes bringt die von Anfang an in ihn gelegte Einrichtung seines Wesens zur Entfaltung und Vollendung. So erfüllt auch die Feier der heiligen Geheimnisse die ganze geistliche (πνευματική) und übernatürliche Einrichtung der Incarnation (n. 2). Der Same des Vaters ist das Princip, das durch die Nahrung aus dem Blute der Mutter zum Leibe heranwächst, der dann weiter durch die Nahrungsmittel sich vergrössert. So besteht bei dem Leibe Christi die Einrichtung, dass er von der Menschwerdung bis zur Auferstehung verweslich heranwuchs und dann unverweslich wurde (n. 3). Der h. Geist kam über die Jungfrau; die Kraft des Allerhöchsten, d. i. der Logos, die göttliche Hypostase überschattete sie und nahm Fleisch aus ihr an. So liegt auf dem Tisch das Brod und der Wein, wie im Mutterleibe der Leib. Denn aus dieser Materie nährte die Mutter auch ihre Frucht. Der Priester betet wie der Engel, dass der Geist komme und mache, dass das Brod der Leib Christi werde, und der Kelch sein Blut. Auf übernatürliche Weise wird es dann als Wachsthum des Leibes und Blutes des Herrn Ein Leib, nicht zwei (n. 4). Erhoben durch den Priester wie am Kreuz, dann gebrochen bei der Vertheilung, macht er uns unverweslich, wenn er in uns ist. Doch verwest er nicht völlig in uns, wie auch im Grabe dies nicht geschah. Vor dem Empfange aber ist der Leib Christi in der Eucharistie

allen Vorgängen der Verwesung ausgesetzt. Er wird gebrochen auch von Sündern, von Mäusen und Würmern verunehrt, aber nicht ganz zu Grunde gerichtet, und hört darum nicht auf zu sein. Er wächst unsichtbar zu dem Einen Leibe Christi heran, wie er auch auf Erden beschnitten ward, Blut aus Händen, Füssen und aus der Seite vergoss, aber dennoch zu Einem, vollständigen Körper heranwuchs (n. 5).

Das Heranwachsen zu dem Einen Leibe und Blute des Herrn ist ein in diesen Schriftstücken immer wiederkehrender Ausdruck, welcher besagen soll, dass in der Eucharistie kein zweiter, neuer Leib Christi entstehe, sondern durch die Wandlung das Brod zu dem Einen Leibe Christi werde, zu ihm, dem bereits vorhandenen gleichsam heranwachse. Es soll also durch jenen Ausdruck die Einzigkeit des Leibes Christi betont werden.

Fragen wir nun, ob der Damascener der Verfasser vorliegender Schriften sein könne, so müssen wir diese Frage unbedenklich bejahen. Die Gründe, welche Lequien dagegen angeführt hat, scheinen uns nicht entscheidend zu sein. Er weist zunächst darauf hin, dass nach der Lehre des Verfassers der auferstandene Leib Christi ohne Blut gewesen sei, dieses aber Fid. orth. IV, 1 widerspreche. Allein hier sagt der Damascener nur, keinen Theil der menschlichen Natur, weder Leib noch Seele habe der Auferstandene entbehrt; die Theile der Seele werden dann aufgezählt, aber von den Theilen des Leibes ist keine Rede. Im Gegentheil behauptet er, dass der auferstandene Leib den leiblichen Bedürfnissen nicht mehr unterworfen gewesen. Diese Lehre, welche eine Umwandlung des Leibes voraussetzt; konnte leicht die allerdings nicht gewöhnliche Gestalt annehmen, weil der Ernährung nicht mehr bedürftig, halb vergeistigt, habe der auferstandene Leib auch das nur der Ernährung dienende Element, das Blut, nicht mehr besessen. Die in Rede stehende Homilie beruft sich, freilich mit Unrecht, hiefür auf Gregor von Nazianz, der dem Auferstandenen nur die krass materielle Leiblichkeit, das irdische Fleisch (σάρξ) abspricht, ohne ihn

dadurch unkörperlich machen zu wollen. Man sieht jedoch, wie der Verfasser zu seiner abweichenden Ansicht kam. Das Blut schien ihm eben nicht zum Körper, sondern zu dessen verweslicher Gestalt, zum Fleisch zu gehören.

Gegenüber diesem gewichtigern dogmatischen Grunde kömmt der andere, von Lequien angeführte nicht in Betracht, dass es der Bescheidenheit des Damasceners nicht entspreche, einen Bischof mit *ὑμετέρα ἀγάπη* anzureden.

Für den Damascener als Verfasser spricht die vielfache Berührung dieser Stücke mit seiner Lehre von der Eucharistie. Fid. orth. IV, 13 lehrt er, Leib und Blut Christi in der Eucharistie gingen nicht in den Verdauungsprocess, sondern in unser Wesen ein (*εἰς σύστασιν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τε καὶ σώματος χωροῦν, . . οὐ φθειρόμενον . . ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καί συντήρησιν*). In dem vorliegenden Briefe heisst es, der Leib Christi sei nach dem Empfange unverweslich, eingehend in das Wesen unserer Seele (*ἄφθαρτόν ἐστιν εἰς σύστασιν καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἡμῶν χωροῦν*). Weiter begegnet uns in der Homilie, wie bei dem Damascener, der Gedanke, dass wir durch die Eucharistie Alle zu Einem Leibe, dem mystischen Leibe Christi werden. Die Verwandlungslehre tritt uns ferner in jenen Schriften in derselben Gestalt entgegen wie bei ihm. Sie bleibt bei dem *μεταβάλλεσθαι* oder *μεταποιεῖσθαι*, bei dem Werden des Brodes und Weines zu Leib und Blut Christi stehen, ohne noch die Unterscheidung in *οὐσία* und *συμβεβηκότα* zu verwerthen. Einer der beiden Hauptgedanken der Schriften endlich, dass durch die Eucharistie kein zweiter Leib Christi entstehe, sondern die Elemente durch die Wandlung zu dem Einen Leibe Christi heranwüchsen, wird auch von dem Damascener ausgesprochen, wenngleich kürzer und einfacher, als dort, wo derselbe polemisch angewandt wurde. Wie nämlich, sagt er a. a. O., die Speise sich verwandle in den Leib des Essenden, so das Brod in den Leib Christi, ohne dass daraus ein zweiter entstünde. Es war nur eine Weiterbildung dieses Gedankens, wenn es in den vorliegenden Schriften heisst: wie das Kind durch die Nahrung heranwachse,

ohne dass die genossene Speise neue Körper bilde, so wachse das Brod zu dem Einen Leibe Christi heran. Offenbar ist also in der Lehre von der Eucharistie eine grosse Uebereinstimmung zwischen den beiden Schriften und dem Damascener bemerkbar.

Zu Gunsten des Damasceners spricht weiter die Benutzung Gregors von Nazianz und ungenannter Weise des Anastasius vom Sinai [1]; ausserdem die Verwendung der in Palästina gebräuchlichen, nach dem Apostel Jakobus benannten Liturgie.

XXIII. Glaubensbekenntniss.

Ein aus dem Arabischen in das Lateinische übersetztes, ausführliches Glaubensbekenntniss, welches Lequien für ächt hält, scheint eher etwa von einem Schüler des Damasceners aus dessen Werken zusammengestellt und in eine kirchliche Form gebracht zu sein. Da auch die Bilderverehrung in demselben eine Stelle gefunden hat, aber nur sechs allgemeine Concilien anerkannt werden, ist es offenbar zwischen 726 und 787 entstanden. Der Verfasser legt dieses Bekenntniss ab, nachdem er durch bischöfliche Handauflegung ein Kirchenamt, vermuthlich das priesterliche, empfangen (n. 1).

Das Bekenntniss beginnt mit einer ausführlichen Darlegung der Trinitätslehre. Von dem h. Geiste heisst es, er sei aus dem Vater durch den Sohn, nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgang. Das trinitarische Verhältniss wird dargestellt durch die aus dem Damascener bekannten Bilder von der Sonne, dem Geiste, der Quelle. Die Personen sind in einander und werden auf einander bezogen. Der Geist

---

[1]) Vitae dux c. 23 wird gegen die Aphthartodoketen eben jenes Argument verwendet, dass die Eucharistie vor dem Empfange der Corruption unterworfen, damit also die Verweslichkeit des Leibes Christi vor der Auferstehung erwiesen sei.

gehört dem Sohne an, ist aber nicht aus dem Sohne. Er steht jedoch in Beziehung zum Sohn, weil er durch ihn und aus ihm ausgeht. Aber trotzdem ist er nicht aus dem Sohne, weil der Vater die einzige Ursache sowohl des Sohnes als des h. Geistes ist in gleicher Weise, so dass der Vater zugleich der Vater des Sohnes und der Hervorbringer des Geistes ist (n. 2). Es gibt nur Eine Willensbewegung in der Trinität. Der Vater will durch den Sohn, der sein persönliches Wort ist, und durch den h. Geist vollendet er die Schöpfung. Der Vater trägt in sich sein Wort, das er stets aus sich erzeugt; der Geist ist stets mit dem Sohne vorhanden; weil der Eine ohne den Andern nicht vollkommen wäre (n. 3). Der Geist wird spiritus genannt, als der Träger (vehiculum) des Wortes.

Was Gott vorher bestimmte, ist gut. Das Böse hat nämlich keine Existenz. Das Böse hat seinen Ursprung aus der Freiheit, die an sich gut ist. Das Böse ist darum keine Substanz, sondern ein Accidens, der Abfall von dem natürlichen Gehorsam gegen Gott (n. 5).

Eine Präexistenz der Seele gibt es nicht. Der Mensch ist eine aus zwei Naturen zusammengesetzte Hypostase (n. 6). Während der Mensch durch Gehorsam gegen Gott das Vernunftgemässe erstrebte, verführte der Teufel ihn aus Neid. Durch die Sünde wurde er dem unvernünftigen Thiere ähnlich, dem Elend unterworfen und aus dem Paradies vertrieben. Vordem war er bestimmt, unsterblich und über die Lüste des Fleisches erhaben zu sein (n. 7).

Da Christus einen Vater im Himmel hatte, musste er aus der Jungfrau geboren werden. Denn Eine Person kann keine zwei Väter haben (n. 8). Durch die Incarnation entstand die hypostatische Vereinigung der zwei Naturen. Beide Naturen blieben unverändert; aber das Fleisch [d. i. die menschliche Natur] wurde durch die Durchdringung mit der Gottheit vergöttlicht. Es wird mit der Gottheit zugleich angebetet, weil es das Fleisch Gottes ist. Christus nahm nicht eine menschliche Person an; denn dann wäre nicht Eine Sohnschaft, sondern deren zwei vorhanden gewesen

(n. 9). Auch besass er zwei Willen; aber der menschliche folgte stets dem göttlichen (n. 10).

Dann bekennt der Verfasser Taufe, Gericht, ewiges Leben (n. 11).

Den Schluss bildet die Erklärung der Unterwürfigkeit unter die kirchliche Autorität: Ich nehme die sechs Concilien an, denen die Bischöfe der ganzen Welt anwohnten (!), das erste unter Constantin, das zweite vor Theodosius, das dritte unter den Auspicien der Pulcheria (!), das vierte vor Marcian und Pulcheria, das fünfte in Gegenwart Justinians, das sechste zu Constantinopel, dem neuen Rom, das grosse und vorzügliche Concil der Bischöfe der ganzen Welt in Gegenwart des neuen christlichen Constantin gegen Sergius, Cyrus, Petrus, Paulus und Macarius. Die Decrete dieser Concilien sind rein, von Gott selbst überliefert. Ich nehme die neutestamentlichen Schriften an. Ich verehre die Heiligen als Diener Gottes (n. 12). Ich will Alles halten, was durch die Canones der Apostel, durch die Synoden und durch den h. Basilius [den Verfasser der orientalischen Mönchsregel] der h. Geist angeordnet hat (n. 13).

XXIV. Der Commentar zu den Paulinischen Briefen.

Der Commentar des Damasceners zu den Paulinischen Briefen ist fast lediglich ein Auszug aus Chrysostomus. Ausser diesem Kirchenlehrer sind noch einige andere, wie Theodoret, Cyrill von Alexandrien, benutzt. Das Werk wäre darum für den Damascener nur insofern charakteristisch, als es zeigte, wie strenge er, auch in der Exegese, sich an die Ueberlieferung der griechischen Väter hielt, wenn dessen Aechtheit unbestritten wäre. Oudin spricht es ihm ab, weil im 8. Jahrhundert es noch nicht Sitte gewesen sei, derartige Excerpte aus den Vätern zu liefern. Nach ihm soll der um 1100 lebende Johannes von Damaskus, Erzbischof

von Antiochien, der Epitomator sein [1]). Der angegebene Grund scheint uns indess nicht zutreffend, und gegen die Annahme einer so späten Entstehung ist geltend zu machen, dass keine Stelle in dem Werke sich findet, die auf eine solche schliessen liesse.

XXV. Die heiligen Parallelen.

Dieses umfangreiche und gelehrte Werk ist in mancher Beziehung noch bis auf den heutigen Tag ein Räthsel. Es bildet eine Zusammenstellung von Bibel- und Väterstellen, in seiner gegenwärtigen Gestalt alphabetisch nach Materien geordnet. Jeder Buchstabe umfasst wieder seine Anzahl Kapitel oder Titel. Um die Einrichtung an einem Beispiele klar zu machen, so lautet (in der Vaticanischen Recension) der erste Satz, gleichsam als Ueberschrift der betreffenden Stellen aus der Bibel und den Vätern: „Ueber die ewige (*ἀϊδίου*) Gottheit der heiligen und gleichwesentlichen Trinität, und dass der Eine und einzige Gott über Alles sei“ [2]). Der zweite: „Dass man Gott nicht entfliehen könne (*ἄφευκτον*), dass er Alles sehe, und ihm nichts verborgen sei“. Der Dritte: „Dass Gott und seine Werke nicht zu begreifen seien (*ἀκατάληπτον*), und dass wir seine Geheimnisse nicht durchforschen und uns daran abmühen sollen, weil ihre Erkenntniss uns unerreichbar und unfassbar sei“ u. s. w. Auf diese Weise ist nach einem (in vorstehenden Beispielen dem angegebenen) Stichworte die alphabetische Anordnung getroffen. Materien, die der alphabetischen Ordnung gemäss, etwa wegen synonymer Worte, mehre Male hätten vorkommen müssen, sind natürlich nur an Einer Stelle untergebracht,

---

1) De script. eccl. I, 1773.

2) *ἐπὶ πᾶσι.* So wohl richtiger im Texte, als in dem Inhaltsverzeichnisse *ἐν πᾶσι.*

auf welche dann, wenigstens in der von dem cod. Vaticanus dargebotenen Bearbeitung, an den andern Stellen verwiesen wird. Solche Verweisungen haben den technischen Namen *παραπομπαί*.

Das Werk existirt in verschiedenen Bearbeitungen. Die bekanntesten von diesen sind die des cod. Vaticanus und des cod. Rupefucaldinus, der aus dem Besitze des Cardinals Rochefoucauld in den der Jesuiten in Paris überging. Zu diesen kommen noch ein cod. Laurentianus, Coislinianus, Nannianus und Marcianus, welche sämmtlich von einander abweichen. Insbesondere finden sich in dem cod. Rupefucaldinus manche Stellen aus nun verlorenen patristischen Schriften, in dem cod. Laurentianus aber viele Citate aus Klassikern beigefügt. Gewöhnlich wird Johannes von Damaskus in den Handschriften als Verfasser genannt. Eine Wiener Handschrift jedoch nennt den jüngern Johannes von Damaskus, der um 1100 lebte, und werden in deren Text Andreas von Kappadocien, Theodor Studita aus dem 9. Jahrhundert, Antonius Melissa und Michael Psellus aus dem Ende des 11. Jahrhunderts citirt. Auch in der Recension des cod. Coislinianus steht ein Citat aus dem ältern Johannes von Damaskus [1]; in dem cod. Rupefucaldinus dagegen zwei Scholien (unter A. tit. 6 und tit. 12), in welchen der Verfasser von der Eroberung Jerusalems durch den persischen König Chosroes (614) und der Wegnahme des heiligen Kreuzes als von Ereignissen der Gegenwart redet [2].

Aus den wenigen vorstehenden Angaben erhellt zur Genüge, dass das Werk durch viele Hände ging und im Laufe der Zeit viele Veränderungen, namentlich Erweiterungen zu erleiden hatte. Wenn Oudin, gegen Lequien polemisirend, auf Grund der angeführten Thatsachen die Aechtheit des Werkes bestreitet und dem ältern Johannes von Damaskus

---

1) Vgl. Oudin I, 1778.

2) Ob die andern von Lequien (praef. ad Par.) angeführten Scholien den Sinn haben sollen, zu einem Rachekriege gegen die Perser zu ermuthigen, lassen wir dahingestellt sein.

den jüngern substituiren will, so scheint dies ebenso gewagt, als wenn Lequien mit Bestimmtheit die Aechtheit wenigstens der Vaticanischen Recension aufrecht hält. Gegen die Aechtheit auch dieser, welche allerdings keine Stellen aus spätern Schriftstellern enthält, macht Oudin beachtenswerthe Gründe geltend. Der schlechteste dieser Gründe ist ohne Zweifel der, dass Johannes von Damaskus ein zu bedeutender und selbständiger Schriftsteller gewesen sei, als dass er ein solches rein compilatorisches Werk sollte angelegt haben. Gerade eine solche Compilation, die gewisser Massen als ein vollständiges Magazin theologischen Materials angesehen werden könnte, würde der Richtung eines Mannes wohl entsprechen, der selbst in seinem dogmatischen Hauptwerke erklärt, nichts Eigenes, sondern nur das vorbringen zu wollen, was die bewährten Väter vor ihm gesagt. Aber darin pflichten wir Oudin bei, dass ein Schriftsteller des 8. Jahrhunderts eine so künstliche Einrichtung nach den Buchstaben des Alphabetes seinem Werke nicht würde gegeben haben. Solche zum Nachschlagen geeignete Repertorien legte man erst im Mittelalter an. Indess würde dies noch nicht die Unächtheit des Werkes beweisen. Denn sehr füglich könnte Jemand in späterer Zeit das ursprünglich anders angelegte Werk in diese schulmässige Form gebracht haben.

Und da kommen uns denn die beiden Vorreden sehr gut zu Statten, welche in der Vaticanischen Recension dem Werke vorangehen. Beide sind sicher nicht von dem Damascener verfasst. In der ersten sagt der Verfasser, er wolle Alles zusammenstellen, was die h. Schrift und die Väter über die Tugenden und Laster sagten. Zeugnisse aus Philo und Josephus füge er hinzu, weil sie die von „dem Vater“ anzuführenden Sprüche bestätigten. In der zweiten, längern Vorrede wird ausgeführt, das Studium der h. Schrift sei das Höchste und Heilsamste, was es gebe. Das nachfolgende Werk verhelfe mit Leichtigkeit zur Kenntniss der h. Schrift. Es enthalte, in Titel geordnet, alles Lehrhafte, was in der Schrift vorkomme, und die Aussprüche der Vä-

ter. Es zerfalle in drei Bücher, deren erstes von Gott, deren zweites von den Menschen, und deren drittes von den Tugenden und Lastern handle. Damit das Gesuchte leichter gefunden werden könne, sei das Inhaltsverzeichniss alphabetisch geordnet und jedes Kapitel unter dem betreffenden Buchstaben zu finden. Wenn das Werk nicht geschickt angelegt sei, müsse dies seiner, des Schreibenden, Schwäche zugeschrieben werden. Der Name des Werkes sei „das Heilige“ (τὰ ἱερά). Auch von Philo und Josephus seien Zeugnisse aufgenommen, weil selbst durch die Gegner die christliche Wahrheit bestätigt werde. Dann folgt eine verhältnissmässig weitschweifige Erklärung der „Verweisungen“ (παραπομπαί).

Beide Vorreden sind weder von dem Damascener, noch passen sie zu dem nachfolgenden Werke in dessen letzter Gestalt. Die erste bezeichnet als Inhalt des Werkes die Lehre von den Tugenden und Lastern, also den Lehrstoff, der nach der zweiten Vorrede das dritte Buch ausmachte, während das Werk in Wirklichkeit das ganze Gebiet der Theologie umfasst. Ausserdem bemerkt der Vorredner, die Zeugnisse Philo's und Josephus' bestätigten die von dem „Vater“ beigebrachten Ausprüche der christlichen Lehrer. Hieraus ergibt sich einmal, dass eine von dem „Vater“ veranstaltete Zusammenstellung von Väterstellen dem Vorredner schon vorlag; und dann, dass er selbst die Zeugnisse jener beiden jüdischen Schriftsteller den patristischen Aussprüchen beifügte. Wer jener „Vater“ sei, lässt sich nicht sagen. Möglicher Weise war es der Damascener.

Die zweite Vorrede bezieht sich auf eine neue Gestaltung des Werkes seinem ganzen Umfange nach. Denn während der erste Vorredner nur von der Sittenlehre handelt, spricht der zweite von dem gesammten Inhalt der h. Schrift. Dass er aber auch einem bereits vorhandenen Werke gegenübersteht, zeigt die Aeusserung, durch dasselbe werde das Studium der h. Schrift sehr erleichtert. Desgleichen wird nicht leicht Jemand von einem eigenen Originalwerke sagen, es trage diesen oder jenen Na-

men [1]). Dass aber dieser zweite Vorredner an dem Werke selbst gearbeitet habe, erhellt aus seiner Bitte, wenn dasselbe gut ausgefallen sei, dies der göttlichen Gnade zuzuschreiben, wenn nicht, solches seiner Schwäche schuld zu geben. Wir können weiter sogar vermuthen, welche Aenderung er an dem vorliegenden Werke vorgenommen hat. Er erwähnt dessen Eintheilung in drei Bücher: von Gott, von den Menschen, von den Tugenden und Lastern; bemerkt aber dann, des leichtern Nachschlagens wegen sei das Ganze alphabetisch geordnet worden. Durch diese alphabetische Anordnung des Ganzen ist jene Eintheilung in drei Bücher natürlich ganz aufgehoben worden. Nur insofern sind ihre Spuren noch erkennbar, als, wenigstens in der Vaticanischen Recension, innerhalb jedes Buchstabens die Ordnung nach Materien festgehalten ist. So wird unter A gehandelt erst vom Wesen, von der Allwissenheit und Unerfassbarkeit Gottes, von der Liebe und Furcht gegen Gott, von dem Widerstande gegen ihn; dann von den Engeln, von der Erschaffung des Menschen, von der Freiheit u. s. w. Ein Rest jener sachlichen Anordnung ist also noch vorhanden; aber von der Eintheilung in drei Bücher gibt sich nichts mehr zu erkennen. Dem zweiten Vorredner muss es aber in dieser andern Gestalt vorgelegen haben. Da er von eigener Arbeit an dem Werke spricht, sich weitläufig über die *παραπομπαί* als eine noch unbekannte Erfindung verbreitet, so liegt die Vermuthung nahe, dass er dem in drei Bücher eingetheilten Werke die neue alphabetische Gestalt verlieh. Bemerkenswerth ist ferner, dass er zum Theil mit denselben Worten wie der erste Vorredner die Einschaltung von Aeusserungen Philo's und Josephus' motivirt. Dies zeigt, dass er dessen Arbeit bereits kannte. Weiter muss aber daraus geschlossen werden, dass auch er nur jene

---

[1]) Auch die Anführung von Sir. 24, 21 mit der Formel, die Stelle stehe in den poetischen Sprüchen (*ἐν στιχηραῖς ᾄδεται ῥήσεσιν*), dürfte beweisen, dass die Vorrede nicht dem Damascener, sondern einer weit spätern Zeit angehört.

beiden Schriftsteller neben den Kirchenvätern benutzte, nicht aber die ganze Reihe griechischer Klassiker, die in dem jetzt vorliegenden Werke, wenigstens nach der Recension des cod. Laurentianus vorkommen. Man darf als weitern, wenn auch nur untergeordneten Unterschied hervorheben, dass das Werk in den Handschriften *παράλληλα* überschrieben ist, während der zweite Vorredner *τὰ ἱερά*, „das Heilige“, als seinen Titel namhaft macht.

Aus alledem geht von Neuem hervor, dass das Werk durch viele Hände ging und immer neue Gestalten annahm. Seine ursprüngliche Gestalt scheint die gewesen zu sein, dass in drei Büchern die Lehre von Gott, dem Menschen, den Tugenden und Lastern aus der h. Schrift und den Vätern zusammengestellt war. Später unterwarf Jemand das dritte Buch einer besondern Behandlung, vielleicht Vieles aus den beiden ersten Büchern hinein arbeitend, und erweiterte es namentlich durch Stellen aus Philo und Josephus. Dann aber gestaltete ein neuer Bearbeiter das ganze Werk um, indem er an die Stelle jener Dreitheilung die alphabetische Anordnung setzte, die aus jenen jüdischen Schriftstellern aufgenommenen Stellen beibehielt und vielleicht noch um einige vermehrte. Fast alles aus jenen Beiden Beigebrachte ist moralischen Inhaltes, kann sich also schon in der ersten Bearbeitung befunden haben. Nur wenige Aussprüche Philo's, wie der Lit. A, tit. 3, fanden vielleicht in ihr noch keine Stelle. Die vielen Aussprüche griechischer Klassiker im cod. Laurentianus aber können auch in jene zweite Bearbeitung noch nicht aufgenommen gewesen sein [1]), da sonst die Vorrede, welche die Anführung von Philo und Josephus gleichsam zu entschuldigen sucht, nothwendiger Weise auch darüber etwas hätte sagen müssen. So stammt also das Werk in seiner letzten Gestalt wieder von einer andern Hand.

Die Frage nun, ob die ursprüngliche Form mit der Ein-

---

[1]) Hierunter sind nicht zu rechnen die bekannten Sprüche des Xystus in dem cod. Vaticanus; da der Verfasser sie dem Papste Sixtus zuschreibt. Vgl. ed. Migne II, 1217. 1321; III, 277.

theilung in drei Bücher wirklich von dem Damascener herrührt, wird sich schwerlich mit Sicherheit beantworten lassen. Jedenfalls stammt sie nicht aus der Hand des jüngern Johannes von Damaskus, weil nicht erst nach 1100 die vielen spätern Bearbeitungen entstanden sein können. Für den ältern Damascener als Verfasser könnte man geltend machen, dass von den griechischen Schriften des A. T. gerade diejenigen unter den biblischen Büchern angeführt werden, welche jener in seinen Werken benützt und als biblisch behandelt: Baruch, vornehmlich aber Weisheit und Sirach [1]). Die erwähnten, dem Anfang des 7. Jahrhunderts angehörenden Scholien sprechen nicht gegen ihn, da er sie möglicherweise selbst in sein Sammelwerk aufnahm, oder, wenn man ihm die dazu nöthige Gedankenlosigkeit nicht zutrauen will, ein späterer Bearbeiter dieselben hinzufügen konnte. Stehen sie ja auch nur in der Rupefulcaldinischen Recension.

XXVI. Homilie über die Verklärung des Herrn.

Der Redner beginnt mit der Ermahnung, das Fest freudig zu feiern, weil es eben ganz besonders geeignet sei für die, welche den richtigen Glauben an die Trinität und an die zu Einer Person vereinten unvermischten Naturen in Christus besässen (n. 1). Die Verklärung, führt er weiter aus (n. 2), sei nicht von aussen gekommen, sondern auf unaussprechliche Weise aus der Göttlichkeit des Wortes. Das Unvermischbare (ἄμικτα) wird vermischt und bleibt doch unvermengt (ἀσύγχυτα). Was nicht zusammenkommen kann, kömmt doch zusammen, ohne die eigene Natur zu verlieren. Das ist die Wirkung der hypostatischen Union. Das Fleisch [die menschliche Natur] wird dadurch vergöttlicht. Das

---

[1]) Den zahlreichen Citaten aus den beiden letztern Schriften gegenüber kömmt die Anführung von 3. Esdr. (ed. Migne II, 1204. 1389) so wenig in Betracht, wie dass die apokryphische Doctr. Petri einmal unter den Väterstellen erscheint.

Menschliche wird dadurch Sache Gottes, und das Göttliche Sache des Menschen durch gegenseitige Mittheilung (ἀντίδοσις), durch die unvermengte Ineinanderwohnung (ἀσύγχυτος περιχώρησις) und durch die hypostatische Vereinigung.

Was Psalm 89, 13 vom Hermon und vom Tabor gesagt ist, erfüllte sich durch das Auftreten des Täufers am Jordan und durch die Verklärung Christi. Durch die Verklärung Christi ward die Lehre von der Auferstehung bestätigt. Moses erschien damals, von den Todten auferstehend; Elias erschien als ein noch Lebender, der in feurigem Wagen auf einen ätherischen Pfad geführt worden war. Beide traten jetzt wieder als Propheten auf, Christi Leiden weissagend. (N. 3.)

Bei der Menschwerdung verliess der Sohn nicht den Schoss des Vaters, sondern er ward nur Mensch, um, als Gott unfassbar bleibend, von den Menschen erfasst zu werden. Durch die Vereinigung (ἕνωσις) mit seiner Gnade hatte er bei der Schöpfung den Menschen als Gott aufgestellt, da er ihm den Geist des Lebens einhauchte, dem eben Erschaffenen, und von dem Bessern ihm mittheilte, und ihn beehrte durch sein eigenes Bild und Gleichniss, und ihn zum Bürger des Paradieses und zum Genossen der Engel machte. Da wir aber das göttliche Ebenbild durch Sünden verfinsterten, ging er eine viel wunderbarere Gemeinschaft mit uns ein, durch die Menschwerdung nämlich, indem das Abbild [die Menschennatur] mit dem Urbilde [der Gottheit] sich mischte, dessen Schönheit bei der Verklärung erschien. (N. 4.)

Bei Cäsarea Philippi hielt er die erste Synode mit seinen Jüngern, nachdem er, der Fels des Lebens, seinen Lehrstuhl auf einen Felsen gestellt. Dann fragt er die Jünger, für wen die Menschen ihn hielten u. s. w. Als Mensch fragt er; aber als Gott erfüllt er den zuerst Berufenen und der ihm zuerst gefolgt, den er zum würdigen Vorsteher der Kirche vorherbestimmt, mit Weisheit und redet durch seinen Mund. Der Glaube, den dieser dann bekennt, ist der unerschütterliche Glaube, auf den wie auf einen Felsen die

Kirche befestigt ist, von dem er seinen Namen (πέτρος) erhielt. Die Pforten der Hölle, d. i. der Mund der Häretiker, die Werkzeuge der Dämonen vermögen nichts gegen die Kirche. Selbst erwarb er sie durch sein eigenes Blut, vertraute sie aber Petrus an als dem treuesten Diener. Möge er durch seine Gebete sie vor jedem Sturm bewahren. Durch das Wort des Herrn, sagt zwar der h. Geist, sind die Himmel befestigt. Aber wir beten, dass der Sturm gestillt, und der Friede wiederhergestellt werde. Das möge Petrus von dem Bräutigam der Kirche uns erflehen, er, den er zum Schlüsselträger des Himmelreiches gemacht, dem er die Vollmacht verliehen, Sünden zu erlassen und vorzubehalten.

Der sich selbst Sohn des Menschen nennt, wird von Petrus als Sohn Gottes bekannt. Auf Erden hatte er keinen Vater, wie im Himmel keine Mutter. (N. 6.)

Matth. 16, 28 sagt er nicht: Es steht Einer hier, der den Tod nicht kosten wird u. s. w., damit nicht, wie später von Johannes, gesagt würde, er werde nicht sterben, wie einige gelehrte Männer später jene Stelle im Johannesevangelium verstanden. Die angeführten Worte beziehen sich auf die Verklärung. Er nahm nur drei Jünger mit, um das Geheimniss der Trinität anzudeuten. Judas konnte sein Verbrechen nicht mit seiner Zurücksetzung bei diesem Ereigniss entschuldigen, weil Andreas und die Uebrigen auch nicht zugegen waren. (N. 7.)

Wenn es bei einem Evangelisten heisst, sechs Tage, und bei dem andern, ungefähr acht Tage nachher sei die Verklärung erfolgt, so ist das kein Widerspruch. Mit der höchsten Uebereinstimmung gingen beide Erzählungen vom h. Geist aus, der durch die Evangelisten sprach. Der erste und letzte Tag als Anfangs- und Endtermine nicht mitgerechnet, bleiben sechs Tage übrig. Ausserdem ist Sechs die erste unter den vollkommenen Zahlen, die Hälfte ist Drei, der dritte Theil Zwei. Acht aber ist die Zahl der Zeitalter: in sieben Perioden verläuft die irdische Zeit, und als achte folgt die Ewigkeit. (N. 8.)

Den Petrus nahm Christus mit als Zeugen der Verklärung zur Bestätigung seines Bekenntnisses, und weil er der Vorsteher und Leiter der ganzen Kirche werden sollte, Jakobus als den ersten Martyrer unter den Aposteln, Johannes als das jungfräuliche und reinste Organ der Theologie, damit er das „im Anfang war das Wort u. s. w.“ wie ein Donner verkündete (βροντήσειεν), wesshalb er auch Donnersohn (υἱὸς βροντῆς) genannt wurde. (N. 9.)

Dann folgt die Verklärungsgeschichte nach der evangelischen Erzählung, mit Reflexionen durchwebt, was etwa Moses und Elias gesprochen u. s. w.

Nur in Einer Handschrift wird die Homilie einem Presbyter Johannes von Antiochien zugeschrieben; die übrigen Handschriften nennen Johannes von Damaskus. Den gegen die Aechtheit sämmtlicher unter dem Namen des Damasceners verbreiteten Homilien von Oudin [1]) geltend gemachten Grund, dass nur Bischöfe das Predigtamt in damaliger Zeit verwaltet hätten, Johannes von Damaskus aber nur Priester und Mönch gewesen sei, können wir nicht für stichhaltig erachten. Selbst in älterer Zeit, um nur an Augustinus zu erinnern, kam es vor, dass hervorragende Priester, sogar in Anwesenheit von Bischöfen, predigten. Ausserdem könnte die Homilie ja eine bloss geschriebene sein.

Die Homilie enthält nichts, was der Damascener nicht gesagt haben könnte. Vielmehr finden sich viele Gedanken in ihr vor, die uns auch sonst oft bei ihm begegnen. Namentlich gehören hierin die christologischen Ausführungen, sowie diejenigen über den Urzustand des Menschen und den Sündenfall. Der Wunsch, es möge bald der kirchliche Friede wiederhergestellt werden, würde sich dann auf den Bilderstreit beziehen.

---

1) L. c. I, 1780.

XXVII. Homilie auf den verdorrten Feigenbaum.

Zunächst handelt der Verfasser von der Menschwerdung, durch welche die Menschheit erlöst werden sollte. Dann werden die Folgen des Sündenfalles beschrieben: Adam und Eva konnten vor der Sünde nackt sein, weil die Gnade sie bedeckte. Durch die Sünde verloren sie die Gnade, fielen aus der Betrachtung Gottes heraus und erschienen nun in ihrer Nacktheit. Sie begehrten die Lüste der Welt und wurden schwach. Zur Bedeckung ihrer Blössen flochten sie sich Schürzen von Feigen. Sie suchten viele Gedanken und fanden ein hartes, vielen Sorgen unterworfenes Leben. Irdischen Sinn nahmen sie an; darum sollten sie zu Erde werden. Der Mensch lebte in Gott; aber dann wollte er nichts von der Tugend wissen, sondern die Genüsse der Erde geniessen nach Art der Thiere. Darum erhielt er auch gleich diesen einen sterblichen Leib, und ward nun mit Röcken aus Fellen bekleidet. Früher stand er in der Mitte zwischen Leben und Sterblichkeit; nun erhielt er einen groben und sterblichen Leib. An diesem Feigenbaum, der Menschheit nämlich, suchte Christus vergeblich Früchte. Nur Blätter, d. i. Sünden, fand er daran. Darum sagte er: es soll keine Frucht mehr daran wachsen, d. h.: aus den Menschen selbst kommt kein Heil, und die Tugend nicht aus menschlichen Kräften.

Nachdem der Verfasser dann das Zusammentreffen Christi mit den jüdischen Hohenpriestern im Tempel geschildert, schliesst er mit der Ermahnung, nicht bloss den Glauben zu haben, sondern auch nach demselben zu leben.

Die Homilie wird in den Handschriften übereinstimmend dem Damascener zugeschrieben, der hier speciell als Presbyter der Auferstehungskirche (zu Jerusalem) bezeichnet wird. Für die Aechtheit spricht auch die Schilderung der Folgen des Sündenfalls, welche an Fid. orth. II, 11; III, 1 erinnert.

XXVIII. Homilie auf den Charfreitag und das Kreuz.

Der erste Theil dieser Homilie beschäftigt sich wieder mit dem Sündenfalle. Am sechsten Tage, heisst es, sei der Mensch geschaffen worden, am sechsten Tage sei er aus dem Paradies vertrieben, und ebenfalls an einem sechsten Tage (Charfreitag) sei er wieder dorthin zurückgeführt worden. Im Paradiese habe Adam sich ohne Mühe ernährt, sich an stets blühenden Bäumen gefreut, sei von Blüthe zu Blüthe, von Frucht zu Frucht gewandert, habe sich befriedigt gefühlt in allen seinen Begierden, oft nicht gewusst, wohin er seine Hand ausstrecken sollte wegen der Schönheit dessen, was sich ihm dargeboten.

Dieser Auseinandersetzung folgt die Erzählung der Begebnisse vor Pilatus und der Kreuzigung.

In mehreren Handschriften wird diese Homilie, jedenfalls mit Unrecht, Johannes Chrysostomus zugeschrieben, in den andern dem Damascener, dessen Urheberschaft durch den Inhalt bestätigt wird.

XXIX. Homilie auf den Charsamstag.

Das Geheimniss der Erlösung, so beginnt der Redner, kann nur mit reinem und gläubigem Herzen erfasst werden. Die Reinigung der Seele geschieht durch Furcht und Liebe zu Gott. Nur ein reines Auge kann die Strahlen göttlichen Glanzes in sich aufnehmen. Reinigen wir uns darum und nähren wir uns mit dem pneumatischen Brode der Engel, damit wir, in das Heiligthum aufgenommen, das Leiden des Herrn verstehen und ihm ähnlich werden. (N. 1—3.)

Nach dieser Einleitung beginnt der Redner mit einer ausführlichen Darlegung der Trinitätslehre in der gewöhnlichen Weise. Bezüglich des h. Geistes lehrt er, er gehe aus aus dem Vater, nicht als Sohn, sondern durch Ausgang (*οὐ υἱκῶς ἀλλ᾽ ἐκπορευτῶς προερχόμενον*). Dies ist nämlich eine andere Form der Existenz, aber göttlich und unbegreif-

lich. Der h. Geist ist mit dem Vater und dem Sohn derselben Natur. Er ist der Geist des Vaters, als aus ihm hervorgehend, auch Geist des Sohnes, als durch den Sohn offenbar werdend und der Schöpfung mitgetheilt, aber nicht als ob er aus ihm seine Existenz hätte. (N. 4.)

Aus Nichts schuf Gott die Engel, Himmel und Erde, und Alles, was sie enthalten, das ätherische Feuer und die Wassertiefe, die Luft und das Licht, die zweite im Wasser befestigte Axe zwischen dem Wasser in der Höhe und dem in der Tiefe, die er den Himmel nannte, Sonne, Mond und Sterne u. s. w. Gott schuf, um seine Herrlichkeit zu zeigen, und die Menschen zu erfreuen (n. 5). Zuletzt schuf Gott den Menschen als König der Erde mit eigener Hand nach seinem Bilde, den Leib aus Erde bereitend, die Seele erschaffend durch seinen göttlichen und lebendigmachenden Hauch, nämlich durch den h. Geist, den Schöpfer und Lebendigmacher und Vollender und Heiliger von Allem, nicht die vorher existirende Seele mit einem Körper verbindend nach der wahnsinnigen Lehre des Origenes, sondern in zusammengesetzter (gleichzeitiger) Schöpfung mit dem Leibe sie aus Nichts erschaffend (n. 6).

Den Menschen, den er nach seinem Bilde mit Vernunft erschaffen, rüstete er mit seiner Gnade aus und verlieh ihm im Paradiese ein durchaus glückliches, sorgenloses Leben. Wie ein zweiter Engel lobte der Mensch dort Gott, und voll von göttlichen Gedanken erhob er sich durch jedes Geschöpf zum Schöpfer, wozu er auch geschaffen war. Wenn Jemand dies Alles zusammen, was die Theilnahme an dem sittlich Schönen (*καλόν*) nach sich zieht, den Baum des Lebens nennen will, so wird er den anagogischen Sinn jener Bibelstelle nicht verfehlen (n. 7). Aus Neid verführte der Teufel den Menschen (n. 8). Der Baum der Erkenntniss war dazu da, den Gehorsam des Menschen gegen Gott zu erproben, oder den, der davon ass, zur Erkenntniss der eigenen Natur zu bringen (n. 9). Nachdem der Mensch von der Frucht gegessen, erkannte er seine Nacktheit, zerstreute sich in Sorgen um seinen Körper und vergass die Betrachtung

der göttlichen Dinge. Er verlor die Gnade, fiel der Verweslichkeit anheim u. s. w. Von da an verzehrt die Sünde die Menschen, unterjocht sie und übt jede Art von Schlechtigkeit an ihnen, und übergibt sie, mit süsser Speise sie nährend, dem Tode (n. 10).

Den Menschen zu erlösen, wurde der Logos Mensch (n. 11). Er nahm einen mit einer denkenden und wollenden Seele beseelten Körper an, so dass er Eine Person war in zwei Naturen (n. 12 f.). Weil durch einen Menschen der Tod begründet ward, musste auch durch einen Menschen die Auferstehung kommen. Weil eine vernünftige und freie Seele das Gebot verletzt, musste auch eine solche Gehorsam leisten, und auf dieselbe Weise das Heil zurückkehren, durch welche der Tod das Leben vertrieben hatte (n. 19). Der durch die Hoffnung auf Göttlichkeit den Menschen getäuscht hatte, der Teufel, wurde selbst getäuscht durch das Blendmittel des Fleisches (Christi), und nachdem der Tod den sündelosen Körper verzehrt, gab er, angeekelt, die ganze Speise wieder von sich. Der Logos nämlich, in Allem uns gleich, nahm unsere Leiden auf sich und erfüllte das Gesetz, der einzige von der Sünde freie Mensch, und darum auch dem Tod nicht unterworfen (n. 20). Gott selbst litt und starb für uns, um uns den Frieden zu verschaffen (n. 21 ff.). Als Gott bleibt er freilich von Leiden verschont; aber in übermenschlicher Weise Mensch geworden, brachte er sich als Opfer dar für das Heil der Welt (n. 25).

N. 26 ff. beschreibt der Redner die Begebnisse bei dem Tode, dem Begräbnisse und der Auferstehung Christi.

Nach n. 33 liess Christus die Verleugnung Petri zu damit der, welcher das Steuerruder der Kirche erhielt, durch seinen Fall gelehrt werde, Fallenden leichter zu verzeihen.

Wir wollen das hochzeitliche Kleid anziehen, so ermahnt der Redner unter anderm, um an dem göttlichen Gastmahl Theil zu nehmen, dem Fleische des Herrn, das aus Weizen, und seinem Blut, das aus Wein auf unaussprechliche Weise, aber wahrhaft durch die Epiklese, hergestellt (μεταποιούμενον) wird, damit wir, dadurch gereinigt, die Unverweslichkeit

erlangen, und, mit Gott verbunden und vergöttlicht (θεούμενον), seine Gemeinschaft geniessen, wann das Gericht kömmt.

Dann empfängt Alles seine Anweisung auf die richtige Stelle (ἀποκατάστασις), ohne dass eine weitere Apokatastasis zu erwarten wäre. Das Feuer wird die Sünder verschlingen, ohne sie zu verzehren, Finsterniss wird sie befallen, Heulen und Zähneknirschen ihr Antheil sein, der Wurm wird sie zernagen. Die Gerechten dagegen werden glänzen wie die Sonne.

Das Zeugniss der Handschriften für die Aechtheit dieser das ganze Glaubensbekenntniss erläuternden Homilie wird durch die Uebereinstimmung ihres Inhaltes mit der Lehre des Damasceners nur bestätigt. Seine Lehre über den Ausgang des h. Geistes, über die Erschaffung der Menschen, den paradiesischen Zustand, den Sündenfall und dessen Folgen, seine ganze Christologie, seine Bestreitung des Origenes, seine Lehre von der Eucharistie u. s. w., alles finden wir in dieser Homilie wieder, wie wir es in seiner Dogmatik angetroffen haben.

XXX. Die zwei Homilien auf das Fest Mariä Verkündigung.

Die erste dieser beiden Homilien ist nur arabisch erhalten. Heute, führt der Redner aus, beginnt das Geheimniss der Erlösung. Maria ist der reinste Theil der Natur Adams, kostbar, gesegnet, heilig, die Königin des menschlichen Geschlechtes, leiblich so rein wie kein anderer Mensch, reiner an der Seele als irgend eine vernünftige Creatur. Der König des Himmels begehrte ihrer Schönheit und sandte ihr seinen Diener Gabriel mit dem Grusse. Der h. Geist stieg in sie herab, und die Kraft des Allerhöchsten überschattete sie. Darum wird das aus ihr Geborene Sohn Gottes genannt. Die Nestorianer sollten sich also ihrer Lehre schämen. Die Kraft des Allerhöchsten ist der Vater, und so wird demnach in dem Engelgruss die ganze Trinität genannt.

Dann ermahnt der Verfasser, Maria zu ehren und sie um ihre Fürsprache anzurufen, indem er sie preist als über Cherubim und Seraphim erhaben, der Trinität selbst nahestehend.

Die zweite Homilie besteht in einer Variirung des Themas „Gegrüsset seist du, voll der Gnade“, durch welche Maria in überschwenglicher, poetischer Weise gefeiert wird. Die du vor, in und nach der Geburt Jungfrau warst, redet der Verfasser sie unter anderem an, du allein das verschlossene Thor und die mit Thürmen befestigte Stadt; heiliger, höher und bewunderungswürdiger als die Engelchöre. Unter dem vielen, was die Christen durch Maria erhalten haben sollen, wird hervorgehoben die Verehrung der Christusbilder, der Friede im Römischen Reich, die Thatsache, dass die fremden Völker wie Blätter hinfallen, die Ungläubigen zu Grunde gehen, und der Hund Ismael [die Sarazenen] getödtet wird. Maria's Hülfe wird dann für alle Anliegen, Krankheiten, Gefahren zur See u. s. w. in Anspruch genommen, und die Feier des Festes ihrer Verkündigung durch Hymnengesang und Tragen von Lichtern erwähnt.

Die Aechtheit ersterer Homilie ist jedenfalls sehr zweifelhaft. Spuren der Abfassung durch den Damascener sind in ihr nicht zu entdecken. Gegen die Aechtheit spricht die Deutung der „Kraft des Allerhöchsten“ (Luk. 1, 35) auf den Vater, weil Fid. orth. III, 2 darunter der Sohn verstanden und diese Auffassung der christologischen Exposition zu Grunde gelegt wird. Ferner das Verlorensein des Originaltextes und die, wie es scheint, sogar nur fragmentarische Ueberlieferung der Homilie in einer einzigen arabischen Handschrift.

Die zweite Homilie ist ohne Zweifel unächt; freilich nicht, wie Oudin [1]) meint, weil das Verkündigungsfest erst im 8. Jahrhundert aufgekommen sei. Dasselbe bestand im Orient unzweifelhaft schon Ende des 7. Jahrhunderts [2])

---

[1]) L. c. I, 1780.

[2]) Vgl. Qninisext. c. 52.

Aber die in der Homilie berührten Zeitverhältnisse passen gar nicht zu der Zeit des Damasceners. Die Art und Weise, wie die Bilderverehrung erwähnt wird, setzt die, wenigstens vorläufige Beendigung des Bilderstreites voraus. Ausserdem gehört die Homilie in eine Zeit des Friedens und des Sieges über die Sarazenen. Wenn Lequien, um die Aechtheit der Homilie zu vertheidigen, bei der Stelle über den Bilderstreit an die Bilderverfolgung unter dem Kalifen Jezid II. denkt, so ist dies unzulässig, weil schon wenige Jahre nachher Leo der Isaurer den grossen Bilderkampf erst eröffnete, und dessen Regierung keine friedliche, sondern eine ständig durch die Sarazenen bedrohte war. Auch unter seinem die Bilder verfolgenden Nachfolger Constantin Copronymus kam es nicht zum Frieden im Reiche. 772 wurde Kleinarmenien eine Beute der Abbassiden, Hellas und der Peloponnes fielen in die Hände slavischer Stämme. Die Bulgaren nöthigten den Kaiser zu drei Feldzügen, auf deren drittem er starb (775). In der Folgezeit drohte dem byzantinischen Reiche noch mehr der Verfall. Wie im Westen die germanischen Völkerschaften, Franken und Longobarden siegreich vordrangen, so geriethen im Osten die Griechen völlig unter fremde Herrschaft. Auch nach der einstweiligen Beendigung des Bilderstreites unter Irene (787) traten im byzantinischen Reiche nicht die friedlichen Zustände ein, wie sie in der Homilie geschildert werden. Anfangs des 9. Jahrhunderts ging ein Theil des Reiches nach dem andern verloren, und erlitten die Byzantiner namentlich grosse Niederlagen durch Harun al Raschid (788—809), den mächtigsten der abbassidischen Kalifen. Während aber dann das Kalifat im 9. Jahrhundert stark in Verfall gerieth, nahm das byzantinische Reich einen neuen Aufschwung unter Basilius dem Macedonier (867—886). Er brach die Macht der Paulicianer, die mit den Sarazenen vereint immerfort Einfälle in das byzantinische Gebiet gemacht, vertrieb die Sarazenen aus Kleinasien, unterwarf die Slaven in Hellas und im Peloponnes, stellte die Macht des Reiches an der adriatischen Küste wieder her und führte auch in den in-

nern Verhältnissen wieder Friede und Ordnung herbei. Auf diese Zeit dürften am besten die Schilderungen der Homilie passen von dem Reichsfrieden, den Völkern, die wie Blätter von den Bäumen fallen, und Ismael, das wie ein Hund getödtet wird. Dies Ergebniss wird dadurch noch bestätigt, dass der Redner erwähnt, aus Liebe zu Maria hätten viele fromme Monarchen Gold und Silber, fromme Fürstinnen Krone und Purpur verachtet, viele goldgeschmückte Frauen schwarze und linnene Kleider vorgezogen. Die beiden Kaiser Staurakios und Michael Rhangabe (811—813) nämlich haben nebst ihren Frauen nacheinander dem Thron entsagt und sich in das Kloster zurückgezogen. Diese Thatsache dürfte ungefähr sechzig Jahre später der Redner zunächst im Auge gehabt und etwas oratorisch ausgeschmückt haben.

XXXI. Die zwei Homilien auf Mariä Geburt.

Wenn die Heiden, so führt die erste Homilie aus, die Geburtstage der Dämonen ihren Fabeln gemäss und die der Könige feierten, so müssen wir gewiss den der Gottesmutter begehen. Aus ihr ward der Erlöser geboren. Der Mensch, in der Mitte stehend zwischen Geist und Materie, ist aller geschaffenen Dinge Band: durch die Menschwerdung wurde darum Gottes Sohn mit der ganzen Schöpfung vereinigt (n. 1). Maria wurde von einer Unfruchtbaren geboren, damit dem Hauptwunder der Weg durch Wunder bereitet werde. Die Natur musste der Gnade weichen, und die Mutter des Erstgeborenen aller Creatur als Erstgeborene das Licht der Welt erblicken. O selige Lenden Joachims — ruft der Redner aus —, aus denen der reinste Same kam. Seliger Leib der Anna, in welchem heranwuchs und geboren wurde die heiligste Frucht, in welchem der beseelte Himmel empfangen ward! (N. 2.)

Durch den h. Geist mit Maria gleichsam eine Ehe ein-

gehend, brachte der Vater seinen Sohn wie einen göttlichen Samen hervor. Diese zweite Zeugung behufs der Incarnation ist in den Psalmworten ausgesprochen: heute habe ich dich gezeugt (n. 3). Hierdurch widerlegt sich auch die Lehre des Nestorius. Dies ist nicht meine Meinung, sondern dieses Erbe habe ich als die wahre Theologie (θεολογικώτατον) vom Gregor dem Theologen empfangen (n. 4). Vor, in und nach der Geburt war Maria Jungfrau an Leib und Seele (n. 5). Im A. T. war sie in mannigfachster Weise vorgebildet (n. 6). Sie blieb verborgen vor den Geschossen des Teufels, wohnte im Brautgemach des h. Geistes und wurde makellos bewahrt, Braut und Mutter Gottes zu werden. Sie war die Schönheit der menschlichen Natur, die Wiederherstellung der durch die Sünde verdorbenen Eva. Ueber alle Creatur ist sie erhaben, weil der Schöpfer aus ihrem Blut Fleisch annahm. Gott saugte Milch aus ihren Brüsten, ihre Lippen hingen an denen Gottes (n. 7). Gott hat durch die Sünde das Entgegengesetzte an uns bewirkt. Hätten wir die ursprüngliche Gemeinschaft mit ihm bewahrt, so wären wir der jetzigen grössern und wunderbarern nicht theilhaftig geworden. Die jetzige Gemeinschaft kann nicht mehr, wie die frühere, aufgehoben werden (n. 8). Durch Maria wurde der Plan Gottes, vermittelst der Menschwerdung seines Sohnes unsere Vergottung zu bewirken, ausgeführt. Ueber Cherubim und Seraphim erhaben, ist sie Gott ganz nahe (n. 9). Der Vater wirkte das Geheimniss in ihr, der Sohn ward aus ihr geboren, und der h. Geist schützte sie durch den Thau seiner Gottheit, dass sie von deren Feuer nicht verzehrt werde, gemäss dem Vorbilde von dem brennenden Dornbusch (n. 10). Ueberschwenglich preist dann der Redner Maria: Gegrüsst seist du, süsse Tochter Anna's; denn zu dir zieht meine Liebe mich wieder hin. Wie soll ich deine würdevolle Haltung beschreiben? Wie dein Gewand, wie dein holdes Angesicht? Die Weisheit einer Greisin wohnte in jugendlichem Leibe. Ihr Gewand war ehrbar, ihr Gang würdig, weder hastig, noch geziert. Ihr Ernst erschien durch Freundlichkeit gemildert. Demüthig und sanft trat

sie auf, gehorsam gegen ihre Eltern. (N. 11.) Den Schluss der Rede bildet die Bitte um ihre Fürsprache.

Die zweite Homilie beginnt mit ähnlichen Lobpreisungen Maria's, wie sie die erste Homilie enthält. In einer christologischen Auseinandersetzung kömmt der Verfasser dann (n. 6) auf die Bilderfrage: Wenn du, Feind Christi, verbietest, Christum zu malen, weil er unumschrieben sei, so ist er dies doch nur als Gott, nicht als Mensch. Durch dein Verbot vermischest du also mit den Akephalern die beiden Naturen und hebst die Heilsordnung auf mit den Manichäern. Die Juden haben Recht, wenn sie Gott nicht abbilden, weil sie dessen Menschwerdung nicht annehmen; du aber gehst unter christlichem Namen gegen Christus an.

Maria, fährt er n. 7 fort, ist so viel als *μυρία*, wegen der unendlichen Menge von Lob. Wer sagt, dass Alles ihr diene, möchte nicht weit vom Ziele sein. In der Salzfluth dieses Lebens bewahrte sie ein der Sünde abgestorbenes Fleisch, die Quelle der Süssigkeit und Sehnsucht für uns. Sie ist der brennende Dornbusch, unzugänglich für die Sünde. Durch ihren Sohn ward der Himmel dem Menschen wieder geöffnet. Dann wendet der Verfasser die bekannten alttestamentlichen Bilder auf sie an und spricht zu ihr: Gegrüsset seist du, Heiligung, Quelle göttlicher Wasser, voll von Heiligkeit, aus welcher der Heilige der Heiligen hervorging, die Welt von der Sünde reinigend. Haus Gottes, Cherubim (sic!), die du vielfache Gnade ausstrahltest. Verschlossenes Buch, frei von allen verderblichen Gedanken. Ohne Verletzung ihrer leiblichen Jungfräulichkeit gebar sie Christus. Mit Verwendung der bekannten Stellen des Hohenliedes redet der Verfasser sie dann an als die unverwelkliche, unendlich duftende Rose, durch deren Wohlgeruch angezogen der Herr in ihr ruhte und aus ihr hervorblühend den Duft der Welt verschwinden machte; als den süss duftenden Apfel, mit göttlicher Schönheit geschmückt; als die Blume, aus der Christus als Blume hervorsprosste, ihr ähnlich, das Abbild der Mutter; als die Reine, die allein sich rühmen kann ein reines Herz zu haben, u. s. w.

Die beiden Homilien scheinen von Einem Verfasser herzurühren. Darauf weisen die vielen übereinstimmenden Gedanken, Bilder und Ausdrücke hin, die sich in ihnen finden. Nach II, 6 scheint der Bilderstreit noch nicht zu Ende gewesen zu sein. In den Bilderreden des Damasceners kömmt der hier ausgesprochene Gedanke nicht vor, wie auch der theologische Grund gegen die Abbildung Christi wegen dessen Unendlichkeit an ein etwas späteres Stadium des Bilderstreites erinnert. Auch ist I, 3 das Verhältniss der drei göttlichen Personen zu Maria bei der Incarnation wieder anders gedacht als Fid. orth. III, 2. Wir glauben darum dem Damascener die beiden Homilien absprechen zu sollen. Schon Leo Allatius vermuthete wenigstens bezüglich der zweiten, Theodor Studita († 826) sei der Verfasser.

XXXII. Die drei Homilien auf den Tod Maria's.

Der Inhalt der ersten Homilie ist folgender: Wenn wir schon die Gerechten ehren müssen, dann gewiss auch die Quelle der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Maria. Sie ist das Tabernakel, welches Gott umschloss (n. 1). Nicht einmal die Engel vermögen sie nach Gebühr zu preisen (n. 2). Die heiligende Kraft des h. Geistes kam über sie, reinigte und heiligte sie und befruchtete sie gleichsam vorher. Des Vaters Bild (ὅρος) und Wort hat unumschrieben in ihr gewohnt, um die niedrige menschliche Natur zur Höhe der Gottheit hinaufzuziehen. Nach einer Darstellung der Christologie in der gewöhnlichen Weise, einschliesslich der Lehre von den beiden Willen, heisst es dann weiter: die Menschen sind Kinder Gottes und Theilnehmer an der göttlichen Herrlichkeit geworden; verurtheilt zur Unterwelt (τὰ τῆς γῆς καταχθόνια), ist der Mensch über die Engel erhoben; verurtheilt, zur Erde zurückzukehren und im Hades zu wohnen, ist er in Christus auf den göttlichen Thron gesetzt. Die Werk-

stätte alles dessen war die Jungfrau, die Christus gebar (n. 3).

In Kürze will dann der Redner darstellen, wie die Engel ihren Tod verherrlichten, die Apostel an ihrer Bestattung sich betheiligten, und der Herr selbst ihre Seele aufnahm (n. 4).

Ihre Eltern hiessen Joachim und Anna. Sie waren kinderlos, bis sie eine Tochter erhielten, wie nie eine war, noch sein wird (n. 5). Ihre Empfängniss wurde den Eltern durch einen Engel verkündigt, weil sie Niemanden nachstehen durfte. Im Tempel wurde sie Gott geopfert und lebte dort viel heiliger als alle übrigen. Dann wurde sie von den Priestern einem Bräutigam, d. i. einem Bewahrer ihrer Keuschheit, übergeben, bei dem sie ganz still im Hause lebte (n. 6).

Hierauf verbreitet sich der Redner über den englischen Gruss und die alttestamentlichen Vorbilder der Mutterschaft Maria's (n. 7 f.).

Heute, an ihrem Todestag standen ihr bei Engel, Patriarchen und Propheten, Apostel und heilige Väter, von den Enden der Welt wie in einer Wolke nach Jerusalem getragen, und sangen ihr, der Quelle des lebendigen Leibes des Herrn, Hymnen (n. 9). Wie bei der Geburt des Herrn ihr Leib jungfräulich blieb, so gerieth er auch im Tode nicht in Verwesung. Wie die Sonne durch den Mond nur kurze Zeit verfinstert wird, ohne sein Licht zu verlieren, so war auch ihr Tod nur eine vorübergehende Verdunkelung. Es war weniger ein Tod als ein Hingang zu Gott (n. 10). Engel und Erzengel brachten sie hinüber. Durch ihren Hingang ward die Luft gesegnet, und der Aether geheiligt. Nicht wie Elias fuhr sie gegen Himmel, nicht wie Paulus ward sie in den dritten Himmel versetzt, sondern bis zum Throne ihres Sohnes geführt. Sie ist die Freude aller Heiligen, der Segen für alle Welt, der Trauernden Trost, der Kranken Heil, aller sie Anflehenden Beschützerin u. s. w. (n. 11). Engel wohnten ihrem Begräbnisse bei, die Apostel trugen sie auf den Schultern. Ihre Seele kam nicht in den

Hades, ihr Leib gerieth nicht in Verwesung. Dieser unbefleckte Leib blieb auch nicht in der Erde, sondern sie, die Königin und Herrin, ward in den himmlischen Palast übertragen (n. 12). Beim Verlassen des Grabes hinterliess ihr Leib göttlichen Wohlgeruch und Gnade und eine Quelle vieler Heilungen und Güter (n. 13). Wir weihen uns ihr, so schliesst der Redner (n. 14), mit allen Kräften und ehren sie, weil diese Verehrung auf den gemeinsamen Herrn sich zurückbezieht. —

Weit ausführlicher und detaillirter ist derselbe Gegenstand in der zweiten Homilie behandelt. Obgleich alle Menschen zusammen, so beginnt sie, Maria nicht würdig loben können, will ich doch, eurem Befehl, ihr Hirten, folgend, es versuchen (n. 1). Heute ging sie in den Himmel ein, die Jungfrau war vor, in und nach der Geburt ihres Sohnes (n. 2). Die Stammeltern hatten durch die Sünde das geistige Auge verloren und wurden aus dem Paradiese vertrieben. Sie, die durch ihren Sohn diesem Zustande ein Ende machte, wird heute in das Paradies aufgenommen. Jene wurden zum Tode verurtheilt und in die Höhlen des Hades versetzt. Sie wird vom Tode, vom Hades, von der Verwesung nicht verschlungen. Vor ihr scheute der Tod zurück, nachdem er an ihrem Sohne seine Erfahrungen gemacht. Sie ging nicht die dunkeln Wege zum Hades, sondern die lichten Pfade zum Himmel. Ohne Wehen gebar sie, ohne Schmerzen war auch ihr Hingang. Sie, in welcher der Stachel des Todes, die Sünde getödtet war, ist der Anfang des bessern Lebens (n. 3).

Nun versichert der Verfasser, nach Kräften beschreiben und vermuthungsweise ausführen zu wollen, was sehr kurz über ihr Ende mündlich überliefert worden. Auf Sion starb sie, wo ihr Sohn das letzte Abendmahl gefeiert und sich selbst als Opfer seinen Jüngern geschlachtet, und wo er nach der Auferstehung ihnen erschienen. Das ist die Akropolis der Kirchen, der Wohnsitz der Jünger. Dort kam auch der h. Geist über sie. Dort diente der Apostel Johannes der Maria, nachdem er sie zu sich genommen. Sion ist die Mut-

ter aller Kirchen der Erde; der Wohnsitz Maria's nach der Auferstehung Christi, dort lag Maria auf dem Sterbebett (n. 4). Als ich bis hierher in der Rede gekommen war — berichtet nun n. 5 der Verfasser —, entbrannte ich, küsste im Geist dieses liebliche, wunderreiche Bett, das von ihr seine Heiligkeit empfing. Ich glaubte sie selbst zu umarmen, mit Augen, Stirn, Lippen, Nacken und Wangen ihre Glieder zu berühren. Aber zu mir kommend, erkannte ich, dass dies nicht möglich sei, da sie in den Himmel entrückt ist.

Die in der Welt zerstreuten Apostel wurden von einer Wolke wie von einem Netz nach Jerusalem getragen, um von ihr gesegnet zu werden. Wer wollte leugnen, dass sie die Quelle aller Güter ist? Mit den Aposteln kamen deren Gehülfen und Nachfolger, dann die Patriarchen, Gerechten und Engel (n. 6). Nun begannen Lobpreisungen und Hymnengesang von allen Seiten (n. 7). Adam und Eva priesen sie, dass durch sie ihnen die Unverweslichkeit wiedergegeben, dass durch sie hergestellt worden, was sie selbst verdorben. Die noch Lebenden flehten, sie möge sie nicht verlassen als ihr einziger Trost (n. 8). Aehnlich, meint der Verfasser n. 9, würden die Apostel sie wohl angerufen haben. Dann kam seiner Vermuthung gemäss Christus, ihre Seele abzuholen. Wahrscheinlich sprach sie: in deine Hände empfehle ich meinen Geist, empfange meine Seele, die du frei von Schuld bewahrt hast. Dir, nicht der Erde, übergebe ich meinen Leib. Bewahre ihn, in dem du wohntest und den du durch die Geburt nicht verletzt hast. Sei meinen Kindern, die du deine Brüder nennst, zum Troste. Häufe Segen auf Segen über die, über welche ich meine Hände ausstrecke. Dann, meint der Verfasser, hob sie wahrscheinlich ihre Hände auf und segnete die Versammelten. Nachdem ihr Sohn sie dann angeredet: „Tritt ein in meine Ruhe, meine gebenedeite Mutter; komme, meine Freundin, schönste der Frauen, der Winter ist vorüber; schön bist du, meine Freundin, und keine Makel ist an dir“ (Hohel. 2, 10 f.; 4, 7. 10), gab sie den Geist auf. (N. 10.)

Nun, glaube ich, entstand eine Aufregung aller Elemente, Stimmen und Gesänge der Engel ertönten, und so wurde sie als Königin von Engeln und Heiligen begleitet auf den himmlischen Thron. Andere umfingen, küssten ihren Leib und berührten alle ihre Glieder bei der Beerdigung und empfingen davon Heiligkeit und Segen. Krankheiten wurden vertrieben, die Dämonen flohen zusammen in ihre unterirdischen Höhlen. Luft, Aether und Himmel wurden geheiligt durch die Auffahrt ihres Geistes, die Erde durch ihren Leib. Das Wasser, mit dem man ihren Leib wusch, reinigte nicht sie, sondern ward durch sie gereinigt. Da wurden Taube hörend, Lahme gehend, Blinde sehend, die Sünder, die gläubig hinzutraten, erhielten Vergebung ihrer Sünden. Dann ward ihr Leib in Leinen gehüllt und wieder auf das Bett gelegt, Lichter, Salben und Hymnen wurden verwendet bei der Todtenfeier. Die Engel sangen in ihren Sprachen, die Apostel und Heiligen auf Eingebung des h. Geistes (n. 11). Dann trugen die Apostel sie mitten durch Jerusalem wie eine sehr schöne Braut, geschmückt mit dem unsichtbaren Glanz des h. Geistes, bis nach Gethsemane, während Engel vorangingen und nachfolgten, sie mit ihren Flügeln bedeckend, sammt der ganzen Gemeinde.

Ihre Seele wurde durch Engel in das Allerheiligste getragen, auf die Flügel der viergestaltigen Thiere (Cherubim), vor den Thron Gottes, hinter den Vorhang, wo vor ihr Christus eingetreten. Der Leib wurde, wie berichtet, dem Grabe, und durch dieses der himmlischen Wohnung übergeben. (N. 12.)

Viele erzählen noch, ein Jude, den Knecht des Kaiphas nachahmend, der Christus schlug, habe das Bett mit beiden Händen zu Boden gerissen, da man sie nach Gethsemane trug. In Folge dessen verlor er seine Hände, bis er die That bereute, und dieselben wunderbar wieder hergestellt wurden. (N. 13.)

In Gethsemane wurde sie nun unter vielen Küssen, Thränen und Hymnen beerdigt. Wie Christus am dritten Tage von den Todten auferstand, so fuhr auch ihr Leib am drit-

ten Tage gegen Himmel. Der ihre Jungfräulichkeit bei der Geburt ihres Sohnes bewahrt, musste auch ihren Leib vor der Verwesung schützen. Die den Sohn Gottes in sich aufgenommen, musste in dessen Zelt gebracht werden. Die den Schöpfer als Kind in ihrem Schosse getragen, musste in der göttlichen Wohnung sich befinden. Die der Vater als Braut erkoren, musste in dessen himmlischem Gemache weilen. Die das Schwert, das bei der Geburt sie verschont, unter dem Kreuz in's Herz empfangen, musste ihn zur Rechten des Vaters sitzen sehen. Sie musste Alles haben, was ihr Sohn besass, und von aller Creatur als Mutter und Magd Gottes verehrt werden. Stets geht das Loos der Eltern auf die Kinder über. Jetzt aber, wie ein Weiser sagt, fliessen die Ströme aufwärts. Der Sohn hat der Mutter alle Creaturen dienstbar gemacht. (N. 14.)

Wir wollen ihr Fest feiern, nicht wie die Heiden das Fest ihrer mythischen Göttermutter. Das sind alles wesenlose Schatten. Wie kann etwas Körperloses zeugen? wie etwas Gott sein, was gezeugt wurde? Wir glauben nicht, dass Maria die Gottheit gezeugt, sondern nur, dass sie die Mutter des menschgewordenen Gottes sei. Als solche verehren wir sie, nicht als Göttin. (N. 15.)

Auf eine poetische Anfrage am Grabe, wo der Leib nun geblieben, ertheilt sich der Verfasser die Antwort, die Engel hätten ihn weggetragen. Jetzt wird das Grab, in dem die göttliche Gnade wohnt, von Engeln bewacht. Das Grab ist die Werkstätte und Quelle der Krankenheilungen, die Zufluchtstätte für Alle, vor ihm fliehen die Dämonen. Kommt, Völker — so lässt der Verfasser das Grab sprechen —, mit Glauben und schöpft stromweise aus mir die Gnadengaben. Wer irgend eine körperliche Heilung oder für seine Seele Reinigung von Sünden sucht, komme zu mir! (N. 17.)

Alles dies wird bestätigt durch die Geschichte des Euthymius, wonach Pulcheria zu Constantinopel eine Kirche zu Ehren Maria's bauen liess. Als man ihren Leib haben wollte, ersuchte man Juvenal und die übrigen Bischöfe Palästina's, die aus Anlass des Concils eben in Chalcedon sich

aufhielten, die Reliquien Maria's aus der Kirche zu Gethsemane herüberzuschicken. Juvenal erklärte hierauf, in der Schrift stehe zwar nichts davon, aber man wisse aus der Ueberlieferung, dass die Apostel bei ihrem Tode wunderbar nach Jerusalem versetzt worden, dass drei Tage lang die Engel an ihrem Grabe gesungen hätten. Danach sei Thomas, früher abwesend, nach Jerusalem gekommen und habe sich das Grab öffnen lassen, den Leib zu sehen. Da habe man aber nur die Leintücher vorgefunden, die den süssesten Duft von sich gegeben. Daraus hätten die Apostel geschlossen, dass der, welcher sie bei der Geburt ihres Sohnes unversehrt bewahrt, sie auch jetzt vor der Verwesung schütze und schon vor der allgemeinen Auferstehung ihren Leib habe übertragen wollen. Auch Timotheus, der erste Bischof von Ephesus, sei anwesend gewesen und Dionysius vom Areopag, der dies erzählt habe. Nach diesem Bericht hätten die Kaiser verlangt, das Grab mit den darin liegenden Kleidern zu erhalten. Dies sei auch nach Constantinopel geschickt worden, und werde in Blachernä, jener Marienkirche, aufbewahrt. (N. 18.) Aber, so schliesst der Verfasser, nicht bloss an ihrem Grabe, sondern auch in der ganzen Welt theilt Maria Gnaden aus, wenn wir die ihr wohlgefälligen Tugenden üben, Keuschheit, Fasten, Demuth, Sanftmuth u. s. w. (n. 19). —

Kürzer, aber desselben Inhaltes, wie die zweite Homilie, ist die dritte. Weil meine Liebe, hebt der Verfasser an, zu Maria so gross ist, möge man noch eine dritte Rede hören und diese Nachkost für die heilige Nacht annehmen. Was ist süsser als die Mutter Gottes? Sie hält meinen Geist gefangen. Sie hat mir die Zunge geraubt; an sie denke ich im Schlafe und im Traume. (N. 1.) Heute feiern wir den Tod Maria's. Sie ward in den Himmel versetzt, um dort mit ihrem Sohne zu herrschen. Ihr Grab liess sie als Brautbett zurück, welches den nicht von irdischer Liebe, sondern vom h. Geist Gefesselten das Leben heiliger Seelen verleiht. Dies Grab ist schöner als das Paradies. Es führte ihren sterblichen Leib zum Himmel empor, während die Stamm-

eltern durch die Sünde von der Höhe zur Erde herabstiegen. (N. 2.) Mögen die Dämonen fliehen und die Nestorianer ein Geschrei erheben, wie einst die Aegypter, mit ihrem Führer, dem neuen Pharao. Alles lobe Maria. Sie starb, weil Alles, was von der Erde stammt, zur Erde zurückkehren muss, und sie so erst nach ihrer Beerdigung in den Himmel versetzt werden konnte. Sie musste, wie das Gold das Irdene und Dunkle, die Sterblichkeit ablegen, wie im Feuerofen, und mit dem reinen Fleisch, umleuchtet von der Unverweslichkeit, aus dem Grabe auferstehen. (N. 3.)

Von Sion fuhr Christus gegen Himmel. Winde, ruft der Redner, traget die Apostel herbei. Die Zungen der Apostel und Theologen mögen erklingen zum Lobe Maria's. Hierotheus, geheiligt vom h. Geist, durch Vereinigung mit Gott von dem Göttlichen hingerissen, möge in Ekstase gerathen. Engel mögen ihren Leib bedienen, die Töchter Jerusalems ihre Königin begleiten. Herr, steige herab, die Seele deiner Mutter aufzunehmen mit süssem Zuruf: „Komm, Schöne, meine Freundin, die du durch die Schönheit der Jungfräulichkeit die Sonne überstrahlst, du hast mir deine Schönheit mitgetheilt, jetzt erhältst du die meinige; ich theilte mit dir die Armuth, jetzt theilst du mit mir die Herrschaft. Erst stirb, und dann steige empor. Uebergib deine Seele deinem Sohne, das Irdene der Erde; denn es wird mit dir emporgehoben werden."

Die Apostel, erzählt der Verfasser dann weiter, beerdigen den Leib, welcher der Anfang des Lebens und das Wohnhaus Gottes war. Engel waren anwesend mit dem Herrn selbst, der überall ist, Alles erfüllend und umfassend, dessen Ort nirgends ist; denn in ihm ist Alles als in seinem erschaffenden und umfassenden Grunde. Die Tochter Adams und Mutter Gottes übergibt ihren Leib der Erde wegen Adam, ihre Seele dem Himmel wegen ihres Sohnes. (N. 4.) Gegrüsset, heiligste Bildsäule des h. Geistes, redet er sie an, Quelle lebendigen Wassers, Paradies des Lebensbaumes, Nektar und Ambrosia hervorquellend, Strom voll von Wohlgerüchen des h. Geistes u. s. w. Umgeben wir ihr Grab, daraus

göttliche Gnade schöpfend. Sterben wir mit ihr der Sünde gegenüber. Schauen wir dort das Geheimniss, dass sie zu ihrem Sohne übertragen ist. Diese dritte Rede, schliesst der Verfasser, habe er nach den beiden andern gehalten, und knüpft er an diese Bemerkung noch eine Bitte um die Fürsprache Maria's.

Die drei Homilien sind ohne Zweifel von demselben Verfasser. Auch sind sie wohl wirklich am Feste Mariä Himmelfahrt, an Einem Tage, gehalten worden, wie am Schlusse der dritten Rede ausdrücklich gemeldet wird. Der Verfasser war jedenfalls nicht Bischof. Denn II, 1 sagt er, auf Befehl der „Hirten“ halte er die Rede, und wiederholt redet er seine Zuhörer mit „Väter und Brüder“ an. Auch spricht für die Annahme, der Damascener sei der Verfasser, der Umstand, dass mehrfach Gedanken seiner Lieblingsautorität, des Gregor von Nazianz, in den Homilien uns begegnen. So wird der Sohn als *ὅρος καὶ λόγος* des Vaters bezeichnet. Dann wird gesagt, die Menschheit sei in Christus auf den göttlichen Thron erhoben worden. Ferner entwickelt der Verfasser die Christologie, einschliesslich der gegen die Monotheleten gerichteten Sätze, ausführlich und ganz in der Weise, wie sonst der Damascener es zu thun pflegt. Endlich fällt auch das in's Gewicht, dass die dem Verfasser bekannte Ueberlieferung durchweg abweicht von der in den Apokryphen über die Himmelfahrt Maria's [1]), welche auf Melito und den Apostel Johannes zurückgeführt wird, also jedenfalls kleinasiatischen Ursprunges ist. Ihr gegenüber stellt die Ueberlieferung in unsern Homilien die palästinensische Gestalt der Legende dar, worauf auch der Bericht des Euthymius über Juvenal von Jerusalem schliessen lässt. Der Redner lebte also wohl in Palästina. Oudins Gründe gegen die Aechtheit können wir nicht gelten lassen. Mit Unrecht verlegt er die Entstehung des Festes Mariä Himmelfahrt erst in das 9. Jahrhundert. Wenn ferner in einzelnen Manuscrip-

---

1) Vgl. Tischendorf, Apoc. apocr. (Lipsiae 1866), p. 95 sqq.

ten die Homilien anderen Schriftstellern, wie Germanus von Constantinopel, Andreas von Cappadocien, zugeschrieben werden, so beruht dies auf einer Verwechslung, da eben von den Genannten auch Reden über denselben Gegenstand existiren.

Der einzige Grund, der in Wirklichkeit gegen den Damascener sprechen könnte, wäre der, dass er die „Geschichte des Euthymius“ citirt. Es kann hiermit nicht, wie Fabricius glaubt, ein Werk des 473 verstorbenen Abtes Euthymius gemeint sein. Denn das citirte Geschichtswerk lässt den Bischof Juvenal von Jerusalem sich auf Dionysius vom Areopag berufen, dem die bekannten Werke erst um 500 unterschoben wurden. Anderseits ist auch nicht an den gegen Ende des 11. Jahrhunderts lebenden Euthymius Zigabenus zu denken, von dem kein geschichtliches Werk existirt. Welche Quelle der Verfasser im Auge hatte, wissen wir nicht. Da er sie als *ἱστορία Εὐθυμιακά* bezeichnet, ist es sogar noch ungewiss, ob Euthymius der Autor sein soll oder etwa eine Hauptperson, mit welcher sich die Schrift beschäftigte. Sollte letzteres der Fall sein, so dürfte man vielleicht daran erinnern, dass Einer der aus dem Origenistenstreit bekannten sogenannten vier langen Brüder Euthymius hiess. Auf keinen Fall aber lässt sich beweisen, dass hier ein erst nach dem Damascener entstandenes Werk citirt wird, und darum auch die Stelle nicht zum Beweise gegen die Aechtheit der fraglichen Homilie verwenden.

XXXIII. Lobrede auf den h. Chrysostomus.

Nach einer Hervorhebung der Tugenden des Gefeierten, namentlich seiner Beredsamkeit, Enthaltsamkeit und Armuth erzählt der Verfasser dessen Lebensschicksale. Im achtzehnten Jahre habe Johannes, mit dem Ehrennamen Chrysostomus, sich an den Bischof von Meletius von Antiochien gewandt mit der Bitte, in der christlichen Lehre unterrichtet und getauft zu werden. Dreissig Jahre alt, wurde er Leiter und

Lehrer und begab sich dann als Ascet in die Wüste [1]). Unter der Leitung eines syrischen Asceten verbrachte er dort vier Jahre im Kampfe des Geistes gegen das Fleisch, und von Tugend zu Tugend fortschreitend (n. 8). Aus Aegypten [2]) kehrt er zurück wie ein zweiter Moses, als vollendeter Ascet; dann begibt er sich wieder dorthin, ein zahlreiches Volk dort führend aus der Herrschaft Pharao's in das verheissene Land, zwei Jahre lang, und ausser mit Ascese vorzugsweise mit dem Studium der h. Schrift beschäftigt (n. 9).

In seinem Vaterland Priester geworden, wird er durch die göttliche Vorsehung in die Fürstin der Städte [Constantinopel] versetzt und heirathet die Tochter des grossen Hohenpriesters [d. h. wird Bischof der dortigen Kirche]. Denn das Licht durfte nicht unter den Scheffel gestellt werden. Er führte sein Amt ebenso vorzüglich wie demüthig (n. 10). Nach einer Schilderung seiner ausgezeichneten seelsorglichen Wirksamkeit, bei der besonders seine von prophetischem Geiste erfüllte Schriftforschung, sowie das Anziehende und Freundliche seines Umganges hervorgehoben wird (n. 11—13), erwähnt der Verfasser insbesondere, wie er sich einer armen Witwe annahm gegen die Kaiserin, welche deren Weinberge sich aneignen wollte, und wie er dafür verbannt ward (n. 14 f.). Einige Bischöfe gaben zu dieser Massregel sogar ihre Zustimmung; andere Bischöfe freilich traten für ihn ein, obgleich die Kaiserin drohte, das Heidenthum wieder herstellen zu wollen (n. 16). Alles vermisste den Verbannten, der die königliche Würde mit dem Priesterthum vereinte und mit väterlicher Anmuth Scepter und Diadem

---

[1]) Die hier gemachten chronologischen Angaben stimmen mit denen anderer Quellen über das Leben des Chrysostomus nicht vollständig überein. Vgl. Fessler, Patrol. II, 45.

[2]) In der That weilte Chr. nicht in der ägyptischen Wüste, sondern in der syrischen, in der Nähe Antiochiens. Auch kehrte er nicht aus der Wüste zurück, ehe er die beiden folgenden Jahre seines noch abgeschlosseneren Einsiedlerlebens begann.

schmückte (n. 17). Ein göttliches Strafgericht veranlasst die Zurückberufung des Heiligen. Aber von Neuem sorgt der Teufel für seine Verbannung. Die Kirche verlor wieder ihr Haupt. Chrysostomus irrte dann von Ort zu Ort umher, ohne die Liebe zu seiner Braut zu verlieren, und starb in der Verbannung. Der Verfasser schliesst mit der Anrufung der Fürbitte des Gefeierten (n. 18).

Diese Lobrede bringt, wie man sieht, das Leben des berühmten Patriarchen von Constantinopel nur unvollständig zur Darstellung. Seine Wirksamkeit in Antiochien wird gänzlich übergangen und aus der in Constantinopel nur die vom Hofe ausgehende Verfolgung des Patriarchen, nicht aber seine theologischen Kämpfe, sein Antheil am Origenistenstreit erwähnt. Man empfängt den Eindrück: dem Verfasser war es bloss darum zu thun, die persönlichen Vorzüge, namentlich die ascetische Richtung des Chrysostomus und seine Standhaftigkeit dem byzantinischen Hofe gegenüber zu feiern. Die Rede wird von Oudin [1]) dem Damascener abgesprochen. Indess sind entscheidende Gründe für dieses Verwerfungsurtheil nicht vorhanden. Die wieder etwas gezwungene Anbringung eines ausführlichen christologischen Bekenntnisses, sowie dessen Inhalt selbst lassen wohl auf den Damascener als Autor schliessen. Desgleichen die besondere Hervorhebung des ascetischen, mönchischen Lebens. Auch hatte gerade ein Schriftsteller, der während des Bilderstreites lebte, Grund, den Widerstand, welchen der gefeierte Patriarch von Constantinopel den Intriguen und Gewaltthätigkeiten des Hofes entgegengesetzt, als eine besonders rühmenswerthe That zu verherrlichen. Dass des Chrysostomus Beschützung der Origenisten nicht erwähnt wird, passt wiederum sehr gut zu des Damasceners Feindschaft gegen den grossen Alexandriner.

---

[1]) L. c. I, 1755.

XXXIV. Lobrede auf die h. Barbara.

Nachfolgende Lobrede hielt der Verfasser zur Verherrlichung des Festes der h. Barbara (n. 1). Er preist sie als eine Martyrin, die gegen Fleisch und Blut, gegen die irdischen Gewalthaber wie gegen die bösen Geister zu kämpfen hatte (n. 2).

Da der Mensch durch den Teufel bis zur Tiefe der Hölle und der Gottverlassenheit verstossen war, veranstaltete Gott die Erlösung (n. 4). Wieder erregte es den Neid des Teufels, dass Barbara voll von Tugenden war. Er veranlasste darum die Verfolgung gegen sie, wie er überhaupt der Urheber der Christenverfolgungen ist, welche, obwohl sie die Pforten zum Tod und zur Unterwelt waren (Matth. 16, 18), dennoch die Kirche nicht zerstören konnten (n. 6).

Unter dem Kaiser Maximian [1]) und dem Statthalter Marcian lebte ein fanatischer Heide Dioskorus, der eine einzige Tochter von ausgezeichneter Schönheit hatte, Namens Barbara. Wegen ihrer Schönheit in einen Thurm eingeschlossen, gewann sie in der Einsamkeit das Christenthum lieb, die Lehre von der Trinität, der Unsterblichkeit, dem Himmelreich, der Hölle, den mit Christus verlobten Jungfrauen u. s. w. (n. 7). Da kömmt ihr Vater zu ihr, um sie zum Heirathen zu bewegen. Als Braut Christi weist sie den Antrag entrüstet zurück. Der Vater reist ab, nachdem er ihr ein Bad mit zwei Fenstern hatte bauen lassen. Zu Ehren der Trinität lässt sie ein drittes Fenster brechen, und spuckt die von ihrem Vater aufgestellten Götzenbilder an (n. 8).

Als der Vater zurückkehrt, und Barbara ihm den Grund, wesshalb sie das dritte Fenster habe brechen lassen, erklärt, zückt er das Schwert gegen sie. Auf ihr Gebet öffnet sich wunderbar ein Felsen, so dass sie wie durch einen

---

[1]) Hiernach fiele also das Martyrium zwischen 286 und 305, während andere Angaben anders lauten. Nach Baronius soll es der Zeit Maximins (235—239), nach J. Assemani der des Galerius (305—311) angehören.

unterirdischen Gang an der andern Seite desselben entschlüpfen kann. Dennoch gelingt es dem Vater, sie zu ergreifen. Er lässt sie nun in ein enges Gemach einsperren und hierauf vor den Statthalter bringen, der sie zuerst verführen, dann aber durch Drohungen zum Opfern veranlassen will (n. 10). Da sie nicht einwilligt, wird sie völlig entkleidet und blutig geschlagen (n. 11). In der folgenden Nacht erscheint ihr im Gefängniss der Heiland, tröstet sie und heilt ihre Wunden (n. 12). Als am andern Morgen der Statthalter erklärt, die Heilung sei durch die Götter erfolgt, verlacht Barbara diesen und schreibt das Wunder dem Heilande zu. Hierauf lässt der Statthalter sie an den Seiten mit Fackeln brennen, mit einem Hammer auf's Haupt schlagen und ihr mit einem Schwert die Brüste abschneiden (n. 14). Dann befiehlt er, sie zu geisseln und in der ganzen Umgend nackt umherzuführen, und zwar nicht über die eine oder andere Strasse, sondern über Land, und durch Städte und Gemeinden; denn es heisst: in der Umgegend. Weil Barbara den alten Menschen, wozu auch die Scham der Bekleidung gehört, ausgezogen, schämte sie sich nicht, gleich den Stammeltern vor dem Sündenfall. Jedoch auf ihre Bitte, dass keine schamlosen Menschen sie sehen möchten, sandte ihr der Herr durch einen Engel ein weisses Gewand, mit dem sie umkleidet wie eine Braut umhergeführt wurde (n. 16). In diesem Aufzuge traf sie mit dem Statthalter in einem Dorfe wieder zusammen, der sich nun enttäuscht sah und darum ihre Hinrichtung beschloss.

Ihr eigener Vater nahm sie mit auf einen Berg, um sie dort zu tödten. Vor ihrem Tode betete sie, dass hier, wo ihre Reliquien beigesetzt würden und wo heiliges Wasser sei, Jeder Erhörung finde in allen Anliegen des Leibes und der Seele. Da ertönte eine Stimme vom Himmel, ihre Bitte sei gewährt. Nun ward sie von dem Vater getödtet, mit der h. Juliana an demselben Orte. Als jener vom Berge herab stieg, fiel Feuer vom Himmel und verzehrte ihn so vollständig, dass nicht einmal Asche von ihm gefunden wurde (n. 17).

Barbara hatte ihren Bräutigam [Christus] gebeten, allen ihren Verehrern möge Nachlass der Sünden und leibliche Heilung zu Theil werden. Sie ist nun im Himmel in der Umgebung von Engeln; ihr Vater in der Hölle bei den Dämonen (n. 18). „Sei gegrüsst", so redet der Verfasser sie n. 19 an, „die du das dritte Fenster im Bade angebracht und damit bildlich das Mysterium der Taufe beschrieben hast." Maria, die Königin aller Männer und Frauen, der Himmlischen und der Irdischen, hat dich in ihre Arme aufgenommen und sich zunächst gesetzt und vor den göttlichen Thron geführt (n. 20). Geniesse die unaussprechliche und unbegreifliche Schönheit deines Bräutigams, geniesse seine geheime und geheimnissvolle Unterredung und seinen Umgang in dem himmlischen Brautgemach, die alle andere Seligkeit übersteigen. Dir fehlt nichts von den herrlichen Thaten der Lampen tragenden Jungfrauen, Braut Christi, die du ihn übermässig geliebt hast und von seiner Liebe gefangen wurdest. In deinem Bade, wo auch deine Reliquien aufbewahrt werden, finden Kranke aller Art Heilung durch Berührung des heilbringenden Wassers. Der Ort ist weit berühmt. Aber auch in der ganzen Welt wird, wer jährlich dein Gedächtniss begeht, von Pestwunden geheilt, von der Last des Alters, den Dämonen und allen Gefahren befreit. (N. 22.) Der Verfasser schliesst wieder mit einer Bitte um Fürsprache (n. 23).

Die Lobrede wird in der griechischen Kirche dem Damascener zugeschrieben. Es werden freilich auch Andere als Verfasser genannt, wie Georg von Nikomedien [1]). Wegen des allerdings sonderbaren Inhaltes hat man die Rede oft dem Damascener abgesprochen. Indess ist zu berücksichtigen, dass der Verfasser nur nacherzählt, wie schon das mitunter zwischengeschobene φησίν beweist. Und ausserdem dürfen wir unsern Geschmack und die heutige Anschauungsweise nicht mit der eines orientalischen Mönches aus dem 8. Jahrhundert identificiren.

[1]) Vgl. Oudin I, 1782.

XXXV. Leben Barlaams und Josaphats.

Das Höchste ist, so beginnt der Verfasser mit Gregor von Nazianz, vom Geiste Gottes erfüllt, Kind Gottes zu sein. Dann ruht gemäss der h. Schrift selbst alle Betrachtung. Dies erreichten die Heiligen entweder durch das Martyrium, oder indem sie durch Ascese das Leben der Engel nachahmten. Zur Ermunterung, den steilen Weg der Tugend zu wandern, dienen die Lebensbeschreibungen der Heiligen. Die nachfolgende ward mir berichtet aus dem innern Arabien oder Indien. (Proleg.)

Der Apostel Thomas verkündete zuerst das Evangelium in Indien. Als in Aegypten zahllose Mönche sich sammelten, geschah dies auch in Indien, wo man gleichfalls das Leben der Engel nachahmen wollte. Dort lebte ein König Abenner. Die Mönche, und die Christen überhaupt machten sich nichts aus der Verehrung des Königs, sondern hatten nur Gott vor Augen. Da selbst Senatoren Mönche wurden, entstand gegen die Mönche eine sehr blutige Verfolgung. Einige fielen ab, Viele wurden getödtet, Andere flohen nach göttlicher Fügung in die Einsamkeit. (Kap. 1.) Trotzdem wurde nun selbst der Satrap, der Liebling des Königs, auch Mönch. Der König lässt ihn aufsuchen und zieht ihn zur Verantwortung. Jener erwidert ihm: das Seiende verschmähten die Menschen, das Nichtseiende dieses Lebens mit den vergänglichen Lüsten erstrebten sie. Ihm habe Gott den Weg gezeigt, in dem gebrechlichen Körper ein Leben der Engel zu führen. Christus habe die Menschen von der Sünde befreit und in einen bessern Zustand versetzt, als sie zuvor besessen. Der König lässt seinen frühern Diener nach dieser Aussage züchtigen und schickt ihn weg, damit er nicht, in Zorn über ihn entbrannt, ihn dem Feuertode übergebe. Der Entlassene kehrt in die Wüste zurück, bedauernd, dass er nicht Martyrer geworden, und setzt seinen Kampf gegen die Dämonen fort. Hierauf ordnet der König eine neue Christenverfolgung an. Unerwartet erhält er, bis dahin kinderlos, einen schönen Sohn, den er Joasaph (Josaphat) nennt. (Kap. 2.) Die

Astrologen, welche der König über das zukünftige Schicksal seines Sohnes befragt, weissagen ihm alle die glänzendste Macht. Der gelehrteste von ihnen aber fügt hinzu, dass er seinen Glanz in einem höheren Reiche erlangen und das Christenthum annehmen werde. Hieraus, schaltet der Verfasser ein, folge nicht die Richtigkeit der Astrologie, sondern nur, dass Gott sich mitunter auch seiner Gegner bediene, die Wahrheit zu offenbaren. Nun liess der König seinen Sohn in einem Schlosse völlig absperren, nur von den schönsten Dienern und Beamten umgeben, die ihm nichts Unangenehmes vor Augen bringen, von Krankheit, Tod und ähnlichen Dingen nicht reden durften. Gleichzeitig erliess er einen strengen Befehl zur gänzlichen Ausrottung der Mönche, weil sie die Hauptvertreter der Lehre vom Kreuze seien. (Kap. 3.)

Ein Hofbeamter, der Hinneigung zum Christenthum beschuldigt, findet auf der Jagd einen von einem Thier verwundeten Menschen und verpflegt denselben in seinem Hause. Dafür verspricht dieser ihm ein Heilmittel gegen üble Wirkung von Nachreden. Um die Richtigkeit jener Beschuldigung zu erproben, verstellt der König sich vor jenem Beamten, als wolle er selbst Mönch werden. Als der Beamte darüber seine Freude äussert und so den König zum Zorne reizt, geht er auf den Rath jenes Mannes mit einem Bussgewande angethan zum Könige, den er auf diese Weise davon überzeugt, dass die Beschuldigung, er trachte nach dem Reiche, unbegründet sei. Der König wird hierdurch zwar beruhigt, geräth aber von Neuem über die Mönche in Zorn und lässt ihrer zwei verbrennen. (Kap. 4.)

Als inzwischen Josaphat herangewachsen war, forschte derselbe nach, warum der Vater ihn von der Welt abgesperrt habe. Durch den Anblick eines Greises erlangte er Kenntniss vom Tode. Schwermüthig grübelt er darüber nach, was wohl nach dem Tode sein möchte (Kap. 5). Da erscheint ein Mönch, Namens Barlaam, aus fernem Lande, als Kaufmann verkleidet, und bietet dem Königssohne einen kostbaren Stein zum Geschenke an (Kap. 6). Durch dieses Vorgeben gelingt es ihm, zu einer Unterredung mit Josa-

phat zugelassen zu werden. Er theilt ihm dann die ganze Geschichte der Offenbarung mit.

Wir entnehmen aus dieser Erzählung unter Anderem, dass ein gefallener Engel, der frühere Vorsteher einer Engelordnung, der Verführer im Paradiese war. Nach seinem Falle heisst er Diabolus oder Satan. Er zog Viele von seiner Ordnung nach, die nun Dämonen heissen. Die Menschwerdung setzt Barlaam so auseinander, dass der Logos sich ein mit einer vernünftigen Seele beseeltes Fleisch aus Maria gebildet habe und so, zwei Naturen besitzend, in Einer Person erschienen sei, auch nach der Geburt die Jungfräulichkeit seiner Mutter bewahrend. Mit der menschlichen Natur habe er gelitten, während die göttliche Natur vom Leiden verschont geblieben sei. (Kap. 7.) Das Himmelreich besteht namentlich in der möglichst vollkommenen Erkenntniss des göttlichen Wesens. Die Beschreibung des Weltgerichts liefert Barlaam nach der Schilderung Gregors von Nazianz. Endlich bringt er eine ganze Reihe von Schriftstellen bei zum Beweise für seine Lehren. (Kap. 8 f.)

Auf die Frage Josaphats, was er nun thun solle, erwidert ihm der Mönch, er solle sich taufen lassen. Wenn er im Unglauben verharre, werde seine Seele der Unterwelt übergeben bis zur Auferstehung, bei welcher sie, mit dem Körper wieder vereinigt, zur Hölle würde verdammt werden. Wenn er aber mit dem Lichte des Herrn sich bezeichne, werde ihm Alles wohlergehen. (Kap. 10.) Nach der Taufe aber muss man tugendhaft leben; denn man kann nicht zur Abwaschung der Sünden nochmals getauft werden. Dann kann man nur durch harte Busse, Thränen und viele Drangsal Verzeihung erlangen. Denn so erging es auch dem Petrus, dem Obersten der Jünger, dem Felsen des Glaubens. Nach seiner Bekehrung wurde er wieder zum Obersten und zum Lehrer der ganzen Welt eingesetzt; die dreimalige Verleugnung hatte er wieder gut gemacht durch das dreimalige „ich liebe dich“. (Kap. 11.)

Nach der Taufe haben Manche noch eine, nämlich die Bluttaufe, das Martyrium überstanden. Als aber die Ver-

folgungen aufhörten, wollten Andere dafür einen freiwilligen Ersatz liefern, indem sie Mönche wurden oder Einsiedler, die mitunter nur Sonntags, oder nur zweimal in der Woche oder nur um den andern Tag erst Abends assen. Einige, hebt der Verfasser das Mönchsleben preisend hervor, verbringen ihr ganzes Leben in der Einsamkeit. Andere leben getrennt von einander, kommen aber Sonntags zur Kirche, nehmen Theil an dem unblutigen Opfer des Leibes und Blutes Christi, welches der Herr den Gläubigen schenkte zur Nachlassung der Sünden, zur Erleuchtung und Heiligung der Seele und des Leibes, und ermahnen sich gegenseitig mit den Lehren der h. Schrift. Andere leben gemeinsam unter einem Vorsteher, nach Art der Engel, Hymnen singend u. s. w. Wegen ihres Gehorsams werden sie Bekenner genannt. Gott zeichnet sie oft durch die Wundergabe aus. An Einem Beispiele, dem des h. Antonius, welcher der Stifter des Mönchthums gewesen sein soll (λέγεται), lassen sich dessen Vorzüge erkennen. (Kap. 12.)

Christus selbst hat das Mönchswesen eingerichtet durch die Forderung an den reichen Jüngling, Alles zu verlassen und ihm zu folgen. Alle Heiligen bemühten sich um die Nachfolge Christi im Kreuztragen, entweder indem sie das Martyrium erlitten oder das Mönchsleben ergriffen. Wenn verhältnissmässig wenige Menschen sich dem Mönchsleben widmen, so bewährt sich daran nur das Wort Christi von dem schmalen Wege und der engen Pforte. Christus, die Propheten, die Apostel und alle andern Heiligen haben das Mönchsleben durch Lehre und Beispiel empfohlen.

Die Tugend zu üben, hat der Mensch die Freiheit erhalten. Freiheit ist der Wille der vernünftigen Seele, der sich ohne Hinderniss bewegt, wohin er will, zum Guten oder Bösen; oder kurz: sie ist die selbständige Bewegung der vernünftigen Seele. Wahl ist die Begierde unseres Willens nach dem, was in unserer Macht steht. Die Wahl ist bei den Dingen, die in unserer Macht stehen, der Anfang, sowohl beim Guten als beim Bösen. (Kap. 15.)

Dann erzählt Barlaam seine Lebensgeschichte: er sei

jetzt 45 Jahre alt und lebe in der Wüste von Sennaar. Da Josaphat hierauf bemerkt, dem Aussehen nach zähle er doch mehr als 70 Jahre, erwidert jener, die in der Welt verlebten Jahre habe er nicht mitgerechnet; so lange man nämlich in Sünden lebe, sei man todt. In der Wüste lebe er mit seinen Genossen von Früchten und Wurzeln; wenn ein Bruder ihnen Brod bringe, nähmen sie es an. Ihre Kleidung bestehe aus Fellen, sei alt und aus verschiedenen Lappen zusammengeflickt. Sommers und Winters trügen sie dasselbe, und legten ihre Kleidung nie wieder ab, bis sie verschlissen sei. Da Josaphat den Wunsch äussert, Barlaam in seiner Mönchskleidung zu sehen, zieht dieser seine Verkleidung aus und erscheint, nur aus Haut und Knochen bestehend, mit einem lumpigen Gewande nothdürftig gekleidet.

Nun wünscht Josaphat mit in die Wüste zu ziehen. Barlaam räth ihm dagegen, sich bloss taufen zu lassen, vorläufig aber des Vaters wegen in der Welt zu bleiben (Kap. 18). Er lässt ihn dann beten und fasten zur Vorbereitung auf die Taufe und erklärt ihm alle Dogmen der Evangelien und apostolischen Schriften, die er vollständig auswendig wusste. Vor der Taufe hält er ihm das Glaubensbekenntniss vor.

Dieses Glaubensbekenntniss, welches eine Umschreibung des Nicänischen bildet, enthält unter anderm die Sätze, dass Sohn und h. Geist gemeinsam hätten das „aus dem Vater Sein", dass dem Vater aber die Ursprunglosigkeit, dem Sohn das Gezeugtsein, dem h. Geist der Ausgang eigne. Dies müsse man glauben, aber über den Unterschied zwischen Zeugung und Ausgang nicht nachgrübeln. In Christus gebe es zwei Naturen, und beide Naturen besässen Vernunft, Wille, Willensthätigkeit und Freiheit; aber beide Naturen bildeten Eine zusammengesetzte Hypostase. Das müsse man annehmen, ohne vorwitzige Untersuchung, in welcher Weise zwei Naturen in Einer Person zusammen kämen. Was die h. Schrift lehre, müsse man einfach glauben. Ausserdem wird dem Josaphat eingeschärft, nicht zu glauben, dass das Böse ein Wesen (οὐσία) besitze, oder sein Princip in

sich selber habe, oder hypostatisch sei, oder von Gott stamme; vielmehr, dass es vom Teufel und von uns selbst herrühre, in Folge der Freiheit, mit der wir das Gute und Böse wählten. Dann, heisst es weiter, nimm die Taufe an aus Wasser und dem h. Geist zur Vergebung der Sünden; ferner die Theilnahme an den heiligen Mysterien, glaubend, dass es in Wahrheit Leib und Blut Christi sei, welches er den Gläubigen zur Vergebung der Sünden darbot. Denn den neuen Bund setzte er ein in der Nacht vor seinem Leiden, indem er das Brod nahm u. s. w. Der göttliche Logos macht (μετασκευάζει) durch seine göttliche Kraft das Brod und den Wein zu seinem Leib und Blut vermittelst der Herabkunft des h. Geistes zur Erleuchtung und Heilung derer, die es mit Sehnsucht empfangen. Verehre das Bild Christi und denke, du sähest darin den Schöpfer selbst, weil die Verehrung des Bildes auf das Dargestellte zurückgeht. Ebenso sollst du die Bilder Maria's und der Heiligen, sowie das Kreuzbild verehren und küssen. Der Teufel erschrickt vor dem Kreuz, weil er durch dasselbe besiegt ward. Auf diese Dogmen wirst du getauft werden, auf diesen Glauben, den du unverändert bewahren musst. Alle entgegengesetzten Dogmen musst du verabscheuen. Wenn ein Engel vom Himmel käme und einen andern Glauben verkündete, so sei er verflucht. Es gibt keinen andern Glauben, als den die Apostel verkündet und die gotterfüllten Väter auf den Synoden festgestellt haben.

Nachdem Barlaam dem Josaphat das Nicänische Glaubensbekenntniss auseinandergesetzt, taufte er ihn, und die Gnade des h. Geistes kam über ihn. Dann feierte er das heilige Opfer und reichte ihm von den Mysterien Christi. Zum Schlusse ermahnt er ihn, die Gnade zu bewahren und dem Glauben gemäss zu leben. Den Tugendzustand nennt Barlaam die natürliche Beschaffenheit unserer Seele, die mit ihr eine natürliche Verwandtschaft und Gott zum Mitarbeiter hat. Er ist sehr fest und schwer zu verändern. Darum lassen die Tugenden der Stärke, Klugheit, Mässigkeit und Gerechtigkeit kaum irgend eine Aenderung zu, weil sie Zustände, Beschaf-

fenheiten und Thätigkeiten der Seele sind, die sie bis auf die Tiefe durchdringen. Wenn schon die sündhaften Leidenschaften, die uns nicht natürlich sind, sondern von aussen her in uns hineindringen, schlecht umgewandelt werden können, sobald sie zum Zustande geworden, um wie viel mehr wird die Tugend, von Natur durch den Schöpfer uns eingepflanzt, und von ihm unterstützt, wenn wir uns nur ein wenig Mühe geben, schwer zu verändern sein, sobald sie habituell in unserer Seele gewurzelt ist? (Kap. 19.) An uns selbst liegt es, die Tugend zu besitzen, und wir sind zu Herren über sie bestellt, ob wir sie haben oder die Sünde ihr vorziehen wollen. Die sich der Knechtschaft der Sünde ergeben, sind schwer davon zu befreien. Besonders wichtig für das Tugendleben ist das Gebet, die Vereinigung mit Gott, der Vorbote der himmlischen Seligkeit, welche namentlich in der Betrachtung der Trinität besteht. Dies gilt aber nur von der Art des Gebetes, welche Gott lehrt, der das Gebet dem Betenden eingibt, so dass er unmittelbar (ἀμέσως) mit dem Herrn verkehrt. Dazu aber ist erforderlich Reinheit von allen sündhaften Neigungen, Feindesliebe und Almosengeben. (Kap. 20.) Das Schrecklichste ist die Hölle, das Feuer, welches brennt, ohne zu leuchten. Das Herrlichste ist Gott, der sich denen schenkt, die ihn lieben. Unter diesen und ähnlichen Unterredungen nimmt Barlaam Abschied von Josaphat. (Kap. 21.)

Als jener sich entfernt, spricht dieser ein aus Psalmworten componirtes Gebet. Barlaam wird durch einen Hofbeamten dem Könige verrathen, der ihn in Sennaar suchen lässt. (Kap. 22.) Mönche, die ihm vorgeführt werden, fährt der König hart an, warum sie Reliquien bei sich trügen. Sie antworten, um dadurch an die Heiligen, den Tod u. s. w. erinnert und durch ihre Berührung geheiligt zu werden. Siebenzehn Mönche lässt der König dann verstümmeln. (Kap. 23.) Nun wird Jemand aufgegriffen, der sich fälschlich für Barlaam ausgeben und in einer Disputation von den heidnischen Weisen soll besiegen lassen. Ausserdem stellt der König seinen Sohn selbst zur Rede, der ihm in längerer, mit vielen Bibelstellen gewürzter Ausführung erwidert. (Kap. 24). Nachor,

dem fingirten Barlaam, einem Astrologen, erging es wie dem Balaam im A. T., der fluchen wollte, aber segnete. (Kap. 26.) Statt für, spricht er gegen das Heidenthum, das sich nach ihm in drei Zweige, das chaldäische, griechische und ägyptische theilt. (Kap. 27.) Schliesslich verbleibt ihm der Sieg; Josaphat erkennt ihn und bekehrt ihn nun selbst zum Christenthum. Nachor eilt in die Höhle eines Mönches, der mit der priesterlichen Würde geschmückt war, und lässt sich von ihm taufen. (Kap. 28.)

Da auch der König in Folge jener Disputation im Götterdienst erkaltet, und ein grosses Fest bevorsteht, wenden sich die heidnischen Priester an einen Magier Theudas, der viel über den König vermochte. Dieser, einen Palmzweig in der Hand und mit einem Schaffelle bedeckt, räth dem König, schöne Jünglinge und Jungfrauen, hundert Stiere u. s. w. zu opfern als Dankopfer für den Sieg über die Galiläer. Als der König erklärt, sie selbst seien besiegt worden, verlangt Theudas, dann solle man ein grosses Opferfest veranstalten, um bei einem neuen Kampfe die Gunst der Götter für sich zu haben. Ausserdem räth er, den Josaphat mit schönen Frauen zu umgeben, um ihn zu verführen. (Kap. 29.) Zum Beweise dafür, eine wie grosse Macht die Frauenliebe sei, erzählt Theudas: Ein König hatte einen Sohn, den er bis zum zwölften Lebensjahr völlig abgeschlossen hielt. Dann zeigte man ihm die Welt mit allen ihren Schönheiten. Auf seine Frage, wer denn die Frauen seien, erwiderte man, das seien Dämonen, welche die Menschen verführten. Man fragte ihn nun, was von Allem er sich wünsche, und er antwortete: die Dämonen wolle er haben.

Der von Theudas angegebene Plan wird ausgeführt. Er selbst geht inzwischen in seine Höhle zurück, nimmt sein Zauberbuch zur Hand und sendet einen bösen Geist, der den Josaphat innerlich zur Sünde treibt, während die Weiber sich an ihn hangen und auf alle mögliche Weise ihn zu verlocken suchen. Da Josaphat standhaft widersteht, treibt der Teufel eine Königstochter an, die schönste jener Frauen, durch Weisheit ihn anzuziehen und durch den

Wunsch, von ihm zum Christenthum bekehrt zu werden. Sie erklärt sich zur Annahme des Glaubens bereit, wenn er sie heirathen wolle. Josaphat erwidert, nimmer könne er durch den hässlichen Beischlaf seinen Leib beflecken. Jene entgegnet, sie kenne auch die Schriften der Christen, und sucht nun den biblischen Beweis für die Erlaubtheit der Ehe zu liefern. Insbesondere weist sie auf Petrus, den Obersten der Apostel hin, der auch verheirathet gewesen sei. Er dagegen äussert, freilich sei die Ehe erlaubt, aber an seinem Tauftage habe er Jungfräulichkeit gelobt. Da dringt sie mit der Bitte auf ihn ein, wenigstens in der kommenden Nacht ihr zu Willen zu sein; dann wolle sie Christin werden. Auch die Apostel hätten ja die göttliche Vorschrift verletzt, um etwas Höheres zu erreichen, wie Paulus, da er Timotheus beschnitten habe. Jetzt wurde Josaphat wankend. Der Teufel sammt seinen Dämonen bestürmen ihn. Er nimmt seine Zuflucht zum Gebete. Im Schlafe sieht er sich fortgetragen in eine fremde schöne Gegend, welche mit den schönsten Blumen und Früchten geziert ist. Die Blätter an den Bäumen geben süsse Töne und zarten Duft von sich, wenn sie sich bewegen. Goldene Sessel und Divane, mit Edelsteinen geschmückt, stehen umher. Eine ähnlich glänzende Stadt bietet sich seinen Blicken dar mit wunderbarem Licht und einem geflügelten Heere, welches einen himmlischen Gesang ertönen lässt. Da vernimmt er eine Stimme: „das ist der Ruheort der Gerechten“. Dann sieht er einen finstern Ort mit Feuerofen und Würmern. Nun erscheint ihm alle Schönheit jener Weiber hässlich. Ganz krank erwachend, drückt er seinem Vater den Wunsch aus, zu Barlaam zu kommen. (Kap. 30.) Die bösen Geister kehren nun zu Theudas zurück und berichten, gegen das Kreuzzeichen hätten sie nichts vermocht.

Hierauf findet eine neue Disputation zwischen Josaphat und Theudas Statt in Gegenwart des Königs. Josaphat disputirt in heftiger Weise und setzt seinem Gegner namentlich ausführlich die Christologie auseinander. Gott wurde Mensch, um uns der göttlichen Natur theilhaftig zu machen, und

unsere Menschennatur aus den unterirdischen Theilen des Hades heraufzuführen zur himmlischen Herrlichkeit. Als Mensch wird er gekreuzigt, als Gott verfinstert er die Sonne und erschüttert er die Erde. Als Mensch stirbt er, als Gott steht er von den Todten auf. (Kap. 31). Endlich erklärt auch Theudas sich für überwunden und lässt sich von dem bereits erwähnten priesterlichen Mönche taufen, nachdem er ihm alle seine Vergehungen bekannt. (Kap. 32.)

Jetzt theilt der König sein Reich mit seinem Sohne. Dieser lässt auf den Mauern seiner Städte das Kreuz errichten, baut in seiner Hauptstadt einen grossen Tempel und befiehlt dem Volke, oft dorthin zu kommen und Gott zu verherrlichen durch Verehrung (προσκύνησις) des Kreuzes. Er selbst liegt viel dem Gebete ob und unterrichtet das Volk in den christlichen Wahrheiten. Schaarenweise verlässt das Volk den Götzendienst. Einen gewaltthätig abgesetzten Bischof setzt er als Bischof seiner Hauptkirche ein. Hohe Beamte, Militär, Volk, Alles lässt sich taufen. Die Kranken steigen auch körperlich geheilt aus dem Taufbrunnen empor. Dadurch wird die Annahme des Christenthums immer allgemeiner. An Stelle der Götzentempel werden Kirchen errichtet; die dort hausenden Dämonen ergreifen die Flucht. Alles Volk lebt gottesfürchtig nach dem Beispiele Josaphats. (Kap. 33.)

Im Gegensatze zu dem aufblühenden Reiche Josaphats sinkt das Reich seines Vaters immer mehr. Dieser geht in sich und meldet das seinem Sohne. Josaphat zieht sich in sein Schlafgemach zurück und dankt Gott dafür vor einem Christusbilde. Dann besucht er seinen Vater und bekehrt ihn vollständig zum Christenthum. (Kap. 34.) Der Vater fällt vor dem Kreuzbilde nieder und bekennt Christus. Er wird dann von jenem Bischofe getauft, während sein eigener Sohn als Pathe fungirt. Die ganze Stadt und Umgebung lässt sich gleichfalls taufen. Dämonen und Krankheiten werden verscheucht; wie auch sonst viele Wunder geschehen. Zahlreiche Kirchen werden gebaut, und Bischöfe, die bis dahin sich aus Furcht verborgen hatten, erhalten ihre Stühle wie-

der. Ausserdem werden viele Priester und Mönche eingesetzt. Der Vater überlässt das Reich ganz seinem Sohne und zieht sich in die Wüste zurück, wo er, stets das Haupt mit Asche bestreut, Busse thut. So sehr verdemüthigt er sich, dass er nicht wagt, den Namen Gottes auszusprechen, und dazu kaum durch seinen Sohn bewogen werden kann. Vier Jahre später stirbt er als Büsser. (Kap. 35.)

Josaphat will nun der Krone entsagen und sich gänzlich Gott weihen. Ungeachtet der Klage seines Volkes setzt er Barachias als König ein, und nach Osten gewandt, betet er stehend, dieser möge den Glauben bewahren und ein ächt christliches Leben führen. Dann betet er auch für Klerus und Volk und spricht zu Barachias: Habe acht auf dich und das ganze Volk, in welchem dich der h. Geist zum Könige setzte, Christi Volk, das er mit seinem Blute erwarb, zu regieren. (Kap. 36.) Ganz arm, bloss mit einem Bussgewande bekleidet, zieht er sich nun in die Wüste zurück und sucht Barlaam auf. Der Teufel versucht ihn durch die Erinnerung an den verlassenen Thron, erscheint ihm dann auch selbst, ihn zu schrecken, schwarz oder mit gezücktem Schwert, oder als Bestie mit furchtbarem Brüllen, als Drache oder Schlange. Josaphat vertreibt den Teufel durch das Kreuzzeichen. Ebenfalls überwindet er glücklich alle Gefahren, die ihm von wirklichen wilden Thieren bereitet werden. (Kap. 37.) Zwei Jahre lang sucht er nach Barlaam, der dann für das glückliche Wiederfinden, nach Osten gewandt, stehend Gott dankt. Beide verrichten dann gemeinsam ihre Stundengebete, Abends, in der Nacht und am andern Morgen. (Kap. 38.) Nun kündigt Barlaam dem Josaphat seinen bevorstehenden Tod an. Da dieser mit ihm zu sterben wünscht, erwidert Barlaam, er sei jetzt 75 Jahre in der Wüste und beinahe 100 Jahre alt; Josaphat müsse nach göttlicher Bestimmung beinahe auch so lange dort aushalten. Dann schickte er Josaphat hin, die zum heiligen Opfer erforderlichen Gegenstände herbeizuholen, bringt das Opfer dar und reicht dem Josaphat die heiligen Geheimnisse. (Kap. 39.) Hierauf stirbt er. Josaphat betrauert ihn, die gewöhnlichen Psalmen reci-

tirend, und begräbt ihn. Im Traume wird er wieder in jene Stadt versetzt, wo er glänzende Kronen sieht. Eine ist für ihn, eine für seinen Vater. Unwillig fragt er, wie es aber möglich sei, dass, während er so Vieles erduldet, sein Vater nur um der Busse willen mit ihm den gleichen Lohn empfangen solle? Barlaam weist ihn darüber zurecht. Mit dem 25. Jahre war Josaphat Mönch geworden; 35 Jahre lebte er so, als ob er kein Fleisch hätte. Nach seinem Tode erhält er in der gewöhnlichen Form sein christliches Begräbniss bei Barlaam. Barachias, von seinem Tode in Kenntniss gesetzt, lässt beide Leichen, die ganz unversehrt waren und einen süssen Wohlgeruch ausströmten, nach Indien holen. In der grossen, von Josaphat erbauten Kirche, werden sie beigesetzt unter Hymnengesang und Anzünden von vielen Lichtern, verehrt von den Gläubigen. Damals und auch in späterer Zeit geschahen zahlreiche Wunder an dem Grabe der Heiligen, wodurch viele Heiden sich bekehrten.

Der Verfasser schliesst mit dem Wunsche, dass der Leser die Fürbitte beider Heiligen erfahren möge.

Das ganze Werk dürfte am passendsten als ein Mönchsroman zu bezeichnen sein, der zur Verherrlichung des Christenthums und insbesondere des Mönchthums geschrieben wurde. Es fehlt ihm nicht an poetischer Schönheit, obschon sein Inhalt zum Theil den mönchischen Geschmack seiner Zeit verräth. Auch würde Manches, wie die langen dogmatischen Auseinandersetzungen und die Gebete, welche, aus Bibelstellen zusammengesetzt, unnatürlich genug selbst dem neubekehrten Josaphat in den Mund gelegt werden, einer ästhetischen Kritik nicht Stand halten. Aber jedenfalls war es dem Verfasser nicht um die Ausführung eines kunstgerechten Dichterwerkes zu thun, sondern um die Tendenz, das Mönchthum zu verherrlichen und, so gut es gehen mochte, überall seine Lieblingslehren und Ideen anzubringen. Dass die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht wirklich Geschehenes zum Inhalte hat, haben alle Kritiker anerkannt. Die meisten halten sie mit Recht für vollständig erfunden. Schon die Grundelememte, aus denen die ganze

Erzählung sich zusammensetzt, die Absperrung des Königssohnes, die Einschleichung Barlaams, die Versuche, jenen wankend zu machen, klingen so romanhaft, dass hier an wirkliche, der Darstellung zu Grunde liegende Vorgänge nicht gedacht werden könnte, selbst wenn wir es mit einem Originalwerke zu thun hätten. Dazu kömmt der Umstand, dass die in dem Buche vorkommenden Namen grössten Theils der Bibel entnommen sind.

Wann die Geschichte sich ereignet haben will, ist ungewiss. Zwar wird nach Leo Allatius[1]) handschriftlich die Zeit um 383 als Lebenszeit des Josaphat bezeichnet. Er selbst aber schliesst aus Kap. 26, wo es heisst, alle weisen und berühmten Männer, sowie alle Könige der Erde verehrten die Götter, dass die Geschichte der vorconstantinischen Zeit angehöre. Wenn man jedoch den romanhaften Charakter der ganzen Erzählung bedenkt, so wird jene Aeusserung eines Gegners des Christenthums auch nur als eine rhetorische Fiction aufzufassen sein, bei welcher nicht an wirkliche Zustände gedacht werden darf. Ausserdem ist Kap. 12 dem Barlaam die Aeusserung in den Mund gelegt, dass nach dem Aufhören der Verfolgungen die Mönche durch die Ascese das unfreiwillige Martyrium hätten ersetzen wollen. Hierdurch wird die Geschichte in die nachconstantinische Zeit verlegt; allerdings auch wieder ohne chronologische Tendenz. Die Verherrlichung des Mönchthums, welcher das Werk dienen sollte, veranlasste den Verfasser zu jener Aeusserung, welche darum wenigstens für eine genauere Zeitbestimmung nicht verwerthet werden kann.

Als Schauplatz der Ereignisse wird in der Einleitung des Werkes „das innere Arabien oder Indien“ angegeben und gesagt, da in Aegypten das Mönchthum sich ausgebreitet, habe auch Indien sich mit Mönchen bevölkert. Weiter wird Kap. 6. 22 die in Mesopotamien gelegene Wüste Sennaar als der von der Residenz des indischen Königs weit entfernte Aufenthaltsort Barlaams bezeichnet. In diesen Mittheilungen

---

[1]) Proleg. § 52.

scheint sich die Erinnerung an den Ursprung des Romanes erhalten zu haben. Das vorliegende Werk bildet nämlich nur eine christliche Umgestaltung einer ursprünglich indischen Legende über den grossen Religionsstifter Buddha oder Ssakiamuni. In dem Sanscritbuch Lalita-Vistara wird erzählt, der Vater Buddha's ist ein König (im 6. Jahrhundert v. Chr.), dem ein Brahmane bei der Geburt des Sohnes weissagt, dass derselbe der Welt entsagen werde, um ein ascetisches Leben zu führen. Um dies zu verhüten, lässt der Vater ihn gänzlich absperren, damit er nie Elend oder Tod u. s. w. zu Gesichte bekäme und das Leben nur von der angenehmsten Seite kennen lernte. Zufällig aber trifft der Königssohn später mit einem alten, einem kranken und einem todten Menschen zusammen, dann mit einem Bettler und Asceten, dessen Weltflucht und Lebensverachtung ihn zur Nachahmung verlockt [1]). Sofort erkennt man in dieser Buddha-Legende die christliche Josaphat-Sage wieder. In's Christliche übersetzt, musste diese Erzählung, welche in Indien lange vor Christus der Verherrlichung des Buddhismus gedient hatte, zu einem christlichen Mönchsromane werden. Ohne Zweifel war diese Christianisirung der Legende schon vor der Abfassung des uns vorliegenden griechischen Werkes, wahrscheinlich in Indien selbst erfolgt, und wurde dieselbe in christlicher Gestalt dem Damascener mitgetheilt, der sie dann in seiner Weise ausarbeitete.

Was die Frage nach der Aechtheit angeht, so kann diese sich also nur auf die Redaction unseres griechischen Werkes beziehen.

Auch wird selbst in den Handschriften, die Johannes von Damaskus als Verfasser nennen, ausdrücklich von ihm nur als dem Redactor oder Darsteller einer ihm bereits

---

[1]) Vgl. M. Müller, Contemp. Review 1870, Juli, p. 588 sqq. Etwas zu pikant heisst es hier, auf diese Weise stehe Ssakiamuni auf den 27. November im Röm. Martyrologium unter dem Namen Josaphat. Man kann nur sagen: ein fingirter Heiliger, der seine Existenz einer christlich umgebildeten Ssakiamuni-Sage verdankt.

überlieferten Geschichte gesprochen [1]). Einige Manuscripte bezeichnen Johannes vom Sinai, oder Sinaita, der auch Climacus genannt wird, als den Urheber des Buches; andere einen Johannes aus dem Kloster des h. Sabas. Letzterer könnte nun leicht mit dem Damascener, welcher ja auch jenem Kloster angehörte, identisch sein. Die Einwendung, dass der Damascener sonst in den Handschriften nicht nach dem Kloster des h. Sabas bezeichnet werde, dürfte nicht sonderlich in's Gewicht fallen. Indess geben wir zu, dass das handschriftliche Zeugniss für die Aechtheit des Werkes etwas schwankend ist. Die vollständigste und bemerkenswertheste Ueberschrift, welche sich in mehreren Handschriften findet, lautet: *ἱστορία ψυχωφελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῦν Αἰθιόπων χώρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης, ἀπελθόντων τιμίων ἀνδρῶν πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν ἐν τῇ μόνῃ τοῦ ἁγίου Σάββα, καὶ ἀπαγγειλάντων, συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ.* Hiernach gelangte die Erzählung aus Indien in das Kloster des h. Sabas in Jerusalem und wurde dort von dem Damascener niedergeschrieben.

Die Frage nach der Aechtheit wird Vorstehendem gemäss hauptsächlich durch innere Gründe zu entscheiden sein. Diese sprechen nun unseres Erachtens entschieden zu Gunsten derselben. Irgend etwas, was gegen die Aechtheit in's Gewicht fiele, ist in dem ganzen Buche nicht zu entdecken [2]).

---

1) Hierdurch ist vielleicht Rudolph von Montfort (um die Mitte des 13. Jahrhunderts) zu dem Irrthum veranlasst worden, Johannes von Damaskus habe die Erzählung griechisch vorgefunden und in's Lateinische übertragen. Vgl. Liebrecht, Barl. u. Jos. (Münster 1847), S. XXI, der die literarischen Notizen über die spätern zahlreichen Bearbeitungen des Buches von V. Schmidt, Wiener Jahrb. Bd. XXVI mittheilt und um Einiges ergänzt. Vgl. noch Liebrecht, Quellen des Barlaam und Josaphat (Jahrb. für roman. und engl. Literatur 1860, II, 314 ff.), sowie die gleich zu nennende Ausg. in der Biblioth. des liter. Vereins (Stuttgart 1864), S. 310 ff.

2) Die von Oudin a. a. O. I, 1750 ff. angeführten Gründe sind völlig unhaltbar. Ebenso der von Littré, Journal des Savants 1865, p. 340 (in der Anzeige von „Barlaam und Josaphat, ein französisches Gedicht von Gui de Cambrai", herausgegeben von Zotenberg

Dagegen lässt Vieles auf die Abfassung durch den Damascener schliessen. Vor allem der lehrhafte Inhalt des Werkes. Wir heben nur das Wichtigste hervor, was uns auch in den unzweifelhaft ächten Schriften des Damasceners bereits begegnete: das Gute ist allein das wahrhaft Seiende (Kap. 2). Der Satan war vor seinem Falle der Vorsteher einer Engelordnung (Kap. 7), vergl. Fid. orth. II, 4. Das jungfräuliche oder Mönch-Leben ist das eigentlich christliche (Kap. 15. 30), vgl. Fid. orth. IV, 24. Freiheit und Wahl des Menschen gegenüber dem Guten und Bösen (Kap. 15. 19. 20), vgl. Fid orth. II, 24. 26. Ausführliche Trinitätslehre und Christologie (Kap. 19. 31), wie sonst oft bei dem Damascener [1]); Ursprung des Bösen in der geschöpflichen Freiheit (Kap. 19); reale Gegenwart Christi in der h. Eucharistie in Folge der Epiklese (Kap. 19); Verehrung Christi und der Heiligen in den Bildern (Kap. 19. 33. 34. 35); Verherrlichung des Mönchthums und dessen Bezeichnung als der wahren Philosophie u. s. w. Wollte man das Buch dem Damascener absprechen, so wäre man zu der Annahme gezwungen, dass Jemand es verfasst habe, der sich so sehr in seine Werke hineingelesen, dass er sich durchweg in seinen Worten und Gedanken bewegte.

Für den Damascener als Verfasser spricht weiter der Umstand, dass vielfach auf die griechischen Väter, namentlich Gregor von Nazianz und Basilius zurückgegangen, sie zum Theil wörtlich citirt oder benutzt werden. Leo Allatius [2]) und Boissanade in den Noten zu seiner Ausgabe des griechischen Textes haben bereits eine ganze Reihe von Benutzungen Gregors von Nazianz, des Lieblingsautors des

---

und Meyer, Stuttgart 1864), wie von diesen selbst (S. 314) angegebene, dass das Buch, weil es vom Islam noch keine Erwähnung thue, vor Mohammed geschrieben sein müsse.

1) Man hat früher gegen die Autorschaft des Damasceners geltend gemacht, dass Kap. 19 das Filioque gelehrt werde. Vgl. Leo Allatius, Proleg. § 45. Aber dasselbe findet sich im griechischen Texte nicht und ist im Abendlande später eingeschoben worden.

2) Prol. § 44.

Johannes von Damaskus notirt. Vgl. vorzüglich Kap. 7. 8. 10. 11. 12. 14. 15. 17. 20. 24 u. s. w. Kap. 15 wird Gregor mit dem Epitheton θεολογικώτατος ἀνὴρ ausgezeichnet. Die Verehrung der Bilder wird, wie dies auch sonst bei dem Damascener geschieht, Kap. 19 mit dem Gedanken des h. Basilius motivirt, dass die Verehrung des Bildes auf den dargestellten Gegenstand zurückgehe.

XXXVI. Leidensgeschichte des h. Artemius.

Der Redner beginnt mit der Anrufung des Martyrers, ihm beizustehen bei seiner Lobrede. Der seine Geschichte geschrieben, hat dies rasch unter der damaligen Verwirrung, ohne rednerischen Schmuck gethan (n. 1). Dennoch ist er wegen seiner kurzen Geschichte zu loben, besonders weil Julian verboten hatte, einem Martyrer ein Denkmal zu setzen oder seine Biographie zu schreiben. Die solches unternehmen wollten, konnten es nur an verborgenen Orten ausführen. Von vielen Tausenden, die auf der ganzen Erde gemartert wurden, ist darum nichts aufgeschrieben worden (n. 2). Eusebius, der gelehrteste unter den damaligen Bischöfen, Sokrates, Theodoret u. A. berichten über Artemius, ausführlich Philostorgius, obgleich er ein heftiger Eunomianer war. Nach den alten Büchern will ich erzählen (n. 4).

Constantin, Sohn des Constanz [soll heissen: Constantius] und der Helena, durch die Erscheinung des Kreuzes bekehrt, liess in der ganzen Welt Tempel und Bilder der Götter zerstören und christliche Kirchen errichten (n. 5). Nun erregte der Teufel innere Unruhen durch die Arianische Streitigkeit (n. 6). Im Anfang seines 32. Regierungsjahres starb Constantin in Bithynien an Gift, das ihm seine Brüder bereitet; ein Komet verkündete seinen Tod voraus. Seine Brüder hiessen Dalmatius, Anaballianus und Constantius. Er aber war der einzige Sohn der Helena; seine Brüder waren die Kinder der Theodora, der Tochter Maximians. Constantius zeugte den Julian, unter dem Artemius Martyrer wurde (n. 7). Nach dem Tode Constantins theil-

ten die Söhne sich in sein Reich: Constantin erhielt das obere Gallien und das Land jenseits der Alpen, Britannien und alles Land bis zum westlichen Ocean; Constanz erhielt das untere Gallien, d. i. Italien und Rom, Constantius den Orient. Dieser machte dann Byzanz mit dem veränderten Namen Constantinopel oder Neurom zur Hauptstadt des Reiches (n. 8).

Artemius entstammte einem edlen Geschlechte und war der beste Freund des Constantius, ein grosser Vertheidiger des Glaubens (n. 9). Als nach dem Tode Constantins Constanz Herr über den ganzen Occident geworden, ergibt er sich einem lasterhaften Leben und wird dann durch den Usurpator Magnentius umgebracht (n. 10). Diesen aber unterwirft Constantius mit seinem Collegen Nepotianus. Da erschien zu Jerusalem ein grosses Kreuz, wunderbar glänzend, um die dritte Stunde am Pfingstfest, von Golgotha bis zum Oelberg, von wo Christus gegen Himmel stieg (n. 11). Constantius erhob Gallus, den Bruder Julians, zum Cäsar. Dieser war sein Vetter. Denn Constantin [Constantius], der Vater des Gallus und Julian, hatte zum Bruder Constantin den Grossen. Er gibt ihm seine Schwester zur Frau. Dieser residirt dann in Antiochien und regiert den Orient, Constantius den Occident (n. 12). Als Gallus sich gegen Constantius aufgelehnt, wird er erst nach einer Insel Dalmatiens verbannt, dann umgebracht. Hierauf erhebt Constantius den Julian zum Cäsar und gibt ihm seine Schwester Helena zur Frau (n. 14 f.). Bei den Odrusen erfährt Constantius von dem Bischofe von Paträ, dass die Leiber der Apostel Andreas und Lukas sich in Achaja, in Paträ und Theben befänden. Durch Artemius lässt er dieselben nach Constantinopel bringen (n. 16). Constantius war nämlich sehr fromm und gottesfürchtig, wenn er auch, durch den gottlosen Eusebius von Nikomedien verführt, der arianischen Häresie huldigte. Er baute viele Kirchen und übertraf darin noch seinen Vater. Eine grosse Kirche liess er über dem Grabe seines Vaters errichten, in welche er auch die Reliquien von Andreas, Lukas und Timotheus zu bringen befahl (n. 17).

Zur Belohnung für diesen Dienst verlieh Constantius auf die Bitte der Bischöfe dem Artemius die Herrschaft über Aegypten. So erzählt der Verfasser der Geschichte des Artemius. Ein Eunuch, Namens Anatolius, fügt noch bei, er sei wunderbar geheilt worden, da er die Bahre mitgetragen, auf der sich die Reliquien des h. Lukas befunden. Constantius also war es, der die Kirche der Apostel erbaute, welche Justinian später nur restauriren liess (n. 18). In Antiochien erhielt Constantius Kunde von der Auflehnung Julians (n. 19). Auf dem Wege nach Constantinopel wollte er, von den Arianern aufgestachelt, in Nicäa ein Concil halten gegen das ὁμοούσιος. Aber erkrankt, begehrte er nun von dem Bischof Euzoius die Taufe und starb nach einer vierzigjährigen Regierung, nach zwanzigjähriger Alleinherrschaft. In der Apostelkirche ward er beigesetzt neben seinem Vater, mit dem er 20 Jahre lang gemeinschaftlich regiert.

Julian wird nun Alleinherrscher und rächt sich zunächst an den Feinden des Gallus (n. 20 f.). Dann lässt er allenthalben wieder heidnische Tempel und Altäre bauen und überweist ihnen die Einkünfte, die unter Constantin und Constantius die christlichen Kirchen und Priester bezogen hatten (n. 22). Seinen Oheim, auch Namens Julian, sendet er als seinen obersten Beamten in den Orient, das Christenthum zu zerstören. Dieser überschreitet noch seine Aufträge, lässt in Antiochien alle Kirchen schliessen und plündern (n. 23). Als der Kaiser selbst nach Antiochien kommt, werden ihm daselbst die Priester Eugenius und Macarius vorgeführt; auf Befragen, über welche Heerde sie als Hirten gesetzt seien, antwortet Eugenius: über die ganze Welt, so weit die Sonne scheint, und über alle Menschen (n. 25). In seiner Verantwortung beruft er sich auf die Sibylle und auf Hermes Trismegistus, die von Christus geweissagt (n. 27 f.). Da Julian Pythagoras und Trismegistus Christus gegenüberstellt, führt er aus: jene Beiden führten die Seelen in die Unterwelt, und verwandelten sie: Christus aber machte die Seelen unsterblich und nie alternd durch den göttlichen Geist und durch das Anhauchen, da er den ersten Menschen schuf.

Durch sein Herabsteigen und seine Auferstehung führte er den gefallenen Menschen aus den Tiefen der Unterwelt wieder zum Himmel. Wiederkommen wird er, die Todten aufzuwecken und zu richten (n. 30). Nun thut Julian den Schwur: bei der mir theuersten, wie Gold leuchtenden und Alles schmückenden Sonne, diese Christen dürfen keinen griechischen Unterricht mehr erhalten, weil sie diese Wissenschaft nur gegen uns verwenden. Dann lässt er dem Eugenius 500 Schläge versetzen (n. 31). Macarius beruft sich bei seiner Verantwortung darauf, dass Constantin die heidnischen Tempel zerstört und den Opfern ein Ende gemacht habe (n. 33). Julian erwidert: Constantin fiel, durch euch Galiläer getäuscht, von den Göttern ab, weil er weder die römischen noch die griechischen Gesetze kannte. Ich kenne die römische und griechische Literatur: die alte Theologie des Orpheus, den Hermes, Plato und ebenfalls die jüdischen Schriften. Hierauf lässt er auch Macarius geisseln (n. 34).

Artemius, Herrscher über Aegypten, hatte später auch Syrien erhalten. Er war bei der Unterredung des Kaisers mit jenen beiden Priestern gegenwärtig und machte ihm Vorstellungen über seine Grausamkeit (n. 35). Unter dem Vorwande, dass er mit Schuld an dem Tode seines Bruders Gallus sei, lässt der Kaiser auch ihn geisseln und zu jenen Beiden in's Gefängniss werfen (n. 36 f.). Diese werden dann nach Oasis in Arabien verbannt und am 20. Dezember enthauptet. Alsbald entsprang daselbst eine Quelle, die alle Krankheiten heilt bis auf den heutigen Tag (n. 39). Den Artemius fordert Julian auf, den Göttern, besonders dem Apollo von Daphne, zu opfern, unter dem Versprechen, ihn dann zum Vicekaiser und Oberpriester zu erheben; nur das gemeine Volk bete die Götzenbilder an, der Gebildete wisse, was er sich darunter vorzustellen habe; Constantin sei unwissend gewesen, und die Götter hätten wegen seiner Verbrechen seinen Fall zugelassen (n. 40—43). Artemius vertheidigt sich gegen die ihm gemachten Vorwürfe und erklärt, nie den Götten opfern zu wollen; das ganze Heer

Constantins habe damals das Kreuz am Himmel gesehen und die Inschrift gelesen; die Sibylle und Virgil hätten von Christus geweissagt, ebenso ein Orakel Apollo's (n. 44—46). Nun lässt Julian dem Artemius mit einem glühenden Eisen die Seite durchstechen, ihn blutig schlagen u. s. w. und dann wieder in's Gefängniss führen (n. 49). Nachts erscheint dem Martyrer Christus, seine Wunden zu heilen. Fünfzehn Tage bleibt er ohne alle Nahrung im Gefängnisse, bloss genährt von der Gnade des h. Geistes (n. 50).

In Daphne, dem schönsten Platze Antiochiens, stand eine weissagende Statue Apollo's. Julian befragt sie; aber durch höhere Gewalt gebändigt, gibt der Dämon, der die Rolle des Apollo spielte, keine Antwort (n. 53). Babylas, der Bischof von Antiochien, welcher nicht opfern wollte, war nämlich daselbst auf Befehl des Kaisers Numerianus mit mehreren Jünglingen enthauptet und mit seinen Ketten beerdigt worden. Julian liess die Leichname wegbringen, und der Leichenwagen eilte noch rascher fort als er gezogen wurde, an Einem Tage mehr als 50 Stadien weit zu einem Cömeterium, wo schon viele Martyrer lagen (n. 54 f.). In der folgenden Nacht aber fiel Feuer vom Himmel und verzehrte Tempel und Statue Apollo's, deren Trümmer noch zu sehen sind (n. 56). Jetzt befiehlt Julian, die christlichen Kirchen zu profaniren und auszuplündern. In Sebaste werden die Reliquien des Elisäus und des Täufers mit Thierknochen gemischt und verbrannt, und die Asche davon in die Luft gestreut. Die von dem blutflüssigen Weibe zu Paneas errichtete Statue Christi, an einem dort spriessenden wunderbaren Kraut erkannt, wird über den Markt geschleppt, dass sie in die Stücke geht; der Kopf allein wird von Jemand gerettet (n. 57). Dann verbannt Julian alle Christen aus Jerusalem und will durch Alipius den Tempel wieder herstellen (n. 58).

Um dem Leben des Artemius ein Ende zu machen, liess er ein grosses Felsstück in zwei Theile zersägen, den obern Theil mit Seilen in die Höhe ziehen, Artemius dazwischen legen und dann die Seile durchschneiden. Dessen Körper wurde zwi-

schen den beiden Felsstücken der Art zerdrückt, dass ein fürchterliches Krachen der Knochen, dem menschlichen Gehör ganz fremdartig, vernommen ward (n. 60). Alle Eingeweide waren zerrissen, das Knochengebäude zertrümmert, die Augen hervorgetreten. So lag Artemius einen Tag und eine Nacht lang zwischen den Felsstücken. Als man dann das obere Stück aufhob, fing Artemius an umherzuwandeln, mit den hervorhängenden Augen, die ihre Stelle verlassen, ein furchtbarer Anblick und eine seltsame Darstellung der menschlichen Natur: ein nackter Mensch mit zertrümmerten Knochen und zerrissenen Bändern, die Einrichtung der menschlichen Natur, die aus dem umhüllenden Körper hervortrat, offenbarend. So geht er hin und redet Julian an (n. 61). Da staunt der Kaiser und meint, Euripides sei doch weise gewesen, da er gesagt, kein Unglück sei so schwer, dass der Mensch es nicht ertragen könne. Aber die Götter hätten Artemius erhalten zum abschreckenden Beispiel (n. 62). Hierauf wird der Heilige zur Enthauptung verurtheilt (n. 64). In einem seiner letzten Gebete sagt er, die gegenwärtige Verfolgung sei hereingebrochen wegen der Irrlehre des Arius, die er dann kurz auseinandersetzt (n. 65). Hierauf beugt er dreimal seine Knie und betet gegen Osten gewendet. Nun wird ihm die Verheissung zu Theil, dass Julian gegen die Perser fallen, und dann die Verfolgung aufhören werde. Der Satan werde das Fundament der Kirche nicht erschüttern können, weil die Pforten der Hölle sie nicht überwältigten (n. 66). Hierauf wurde Artemius, am 20. Oktober, an einem Freitage, enthauptet. Eine Diakonissin Arista erbittet sich die Leiche, balsamirt sie ein und schickt sie nach Constantinopel, damit dort zu Ehren des Artemius eine Kirche gebaut werde. Dies alles geschah in Antiochien unter dem Kaiser Julian, der Apostat genannt, unter dem Prokonsul Dulcitius und dem Präfekten Sallustius (n. 67).

Julian liess jetzt den Tempel zu Jerusalem wieder aufbauen, in der Absicht, Christi Verheissung Lügen zu strafen. Aber als die Fundamente gegraben wurden, verschüttete

ein Sturm wieder Alles. Unter Donner und Blitz ereignete sich ein Erdbeben, und aus den Fundamenten brach Feuer hervor. Viele Menschen wurden getödtet. Mehre Städte fielen zusammen. (Nr. 68.) Auf einem Feldzug gegen die Perser von einem Pfeile tödtlich verwundet, fing der Kaiser sein Blut mit der Hand auf, warf es in die Luft und rief (er glaubte nämlich Christus zu sehen): du hast gesiegt, Christus, sättige dich, Galiläer! (N. 69.)

Nach seinem Tode wird Jovian von den Soldaten zum Kaiser ausgerufen. Er bekennt sich zum Glauben der Anomöer, d. i. Eunomianer, stirbt aber bald. Sein Nachfolger war Valentinian. Als die rechtgläubigen Bischöfe ihn angingen, eine Synode zu berufen, erwiderte er, er habe nur über die weltlichen Angelegenheiten zu verfügen, sie aber über die geistlichen; sie sollten darum eine Synode halten, wo sie wollten. Die Bischöfe hielten nun eine solche in Lampsakus. Den Glauben des Martyrers Lucian aufstellend, verwarfen sie das ἀνόμοιος, unterschrieben das Glaubensbekenntniss von Nicäa und schickten dies an alle Kirchen. (Nr. 70.)

Im Widerspruche zu dem ersten Herausgeber des griechischen Textes dieser Akten, dem Cardinal Mai, müssen wir sie dem Johannes von Damaskus aberkennen. Keine Stelle in der ganzen Rede erinnert an ihn. Dazu kömmt, dass, wie schon in dem handschriftlichen Titel gesagt wird, das Ganze namentlich aus der Kirchengeschichte des Arianers Philostorgius ausgezogen ist. Ein so eifriger Verfechter der Orthodoxie wie der Damascener, der die Lehre der „bewährten Väter“ wiederzugeben strebte, griff sicher nicht zu einer so „unsaubern“ Quelle. Die Bezeichnung des „Mönches Johannes“ als Verfassers der Rede braucht noch nicht auf den Damascener bezogen zu werden, wenn er auch oft mit diesem Namen genannt wird.

Dass die Rede grösstentheils aus Philostorgius excerpirt wurde, hat Mai bereits durch Vergleichung mit mehrern noch bei Photius erhaltenen Fragmenten des genannten Historikers gezeigt. Freilich hat der Verfasser auch andere Quellen benutzt oder an dem Texte des Philostorgius ändern

müssen. Denn er offenbart sich als einen entschiedenen Gegner der Arianischen Lehre. Dass die Christenverfolgung sich wegen der Irrlehre des Arius erneuert, hatte der Arianer Philostorgius gewiss nicht gesagt. Desgleichen hat dieser es nicht bedauert, dass der „fromme und gottesfürchtige“ Constantius durch den „gottlosen“ Eusebius von Nikomedien zur arianischen Häresie verführt worden sei. Endlich wird die semiarianische Synode von Lampsakus vom Jahr 365 in eine orthodoxe verwandelt, und ebenso der von den Arianern als Autorität angerufene Lucian zu einem Vater des nicänischen Glaubens gemacht. Auf der andern Seite aber erkennt man deutlich den arianischen Hintergrund, auf dem die ganze Erzählung entstand. Allerdings ist dieselbe überhaupt nicht frei von Irrthümern oder Fälschungen. Unwahr ist es z. B., dass Constantin durch seine Brüder vergiftet worden, dass er allenthalben die heidnischen Tempel habe zerstören lassen u. s. w. Aber ohne Zweifel, um den arianischen Constantius möglichst zu glorificiren, ist die Anlage der neuen Residenz Constantinopel [1]) und der Bau der dortigen Apostelkirche statt Constantin dem Constantius zugeschrieben. Der heftige Verfolger der Orthodoxen, Constantius, wird ferner noch als fromm und gottesfürchtig gerühmt, und seiner Häresie nur als einer untergeordneten Makel gedacht, während die damaligen orthodoxen Lehrer nicht müde wurden, ihn als Vorläufer des Antichristes zu brandmarken und die Zeiten der heidnischen Christenverfolgungen der seinigen vorzuziehen. Seine Alleinherrschaft lässt der Verfasser sogar durch eine wunderbare Erscheinung am Himmel angekündigt und verherrlicht werden. So gewinnt denn trotz des Widerspruches des Cardinals Mai die Ansicht Tillemonts [2]) und Anderer Wahrscheinlichkeit, dass wir es hier nicht bloss mit einer ursprünglich arianischen Quelle, sondern selbst mit einem arianischen Heiligen zu thun haben, oder vielmehr mit einem Freunde und Beamten des Constantius, des-

---

1) Hierin widerspricht der Verfasser auch Philostorgius.

2) Mémoires pour servir etc. VII, 664 sqq. 1319 sqq.

sen Hinrichtung, weil durch Julian vollzogen, zum christlichen Martyrium umgestempelt wurde.

Historisch nämlich ist, dass Artemius unter Constantius militärischer Gouverneur von Aegypten war und als solcher an der Verfolgung des h. Athanasius Theil nahm [1]). Mit gleichem Eifer betheiligte er sich an der gewaltthätigen Zerstörung des Heidenthums, welche von Constantius ausging. Der Kaiser Julian liess ihn hinrichten wegen seiner in Aegypten verübten Gewaltthätigkeiten, namentlich wegen der Verwüstung des Serapeions und vieler heidnischer Kunstdenkmäler [2]). Das Streben, Martyrer aus der Zeit des Apostaten Julian zu haben, der bekanntlich Niemanden wegen seines Glaubens hinrichten liess, legte es nahe, Artemius, der im Geiste des Constantius gegen das Heidenthum in Aegypten thätig gewesen war, und um dieses Grundes willen von Julian hingerichtet worden war, die Krone des Marterthums aufzusetzen. Wegen dieses vermeintlichen Martyriums und wegen seiner andern Verdienste um die Kirche von Constantinopel gerieth seine Verfolgung des Athanasius und seine eigene Häresie in Vergessenheit. Einmal als Martyrer verehrt, ward er sogar von dem Epitomator des Philostorgius aus einem Anhänger in einen Bekämpfer der Arianischen Lehre verwandelt. Es geschieht dies in der vorliegenden Rede nicht ungekünstelt, also mit einer Art Ostentation. Der arianische Ursprung der ganzen Erzählung sollte dadurch verwischt werden.

Die Entstehung der Rede fällt ohne Zweifel in eine Zeit, in welcher Artemius, der „grosse Martyrer“, wie die Griechen ihn nennen, in der orientalischen Kirche als ein besonders hervorragender Blutzeuge verehrt wurde, insbesondere in Constantinopel eine Kirche besass. Man

---

[1]) Die unrichtige Angabe, dass er später auch Syrien erhalten habe, verdankt ihre Entstehung wohl nur dem Umstande, dass Artemius von Julian in Antiochien zur Rechenschaft gezogen wurde.

[2]) Vgl. A. De Broglie, L'Eglise et l'Empire Romain (Paris 1862) II, 2. p. 246 sqq.

könnte denken, dies sei zur Zeit des Photius noch nicht der Fall gewesen, da er in seinen Fragmenten aus Philostorgius das Martyrium des Artemius gar nicht berührt. Aber vielleicht scheute der Patriarch von Constantinopel sich, den „grossen Martyrer", wie er in den spätern griechischen Menologien genannt wird, mit den Worten des Philostorgius als Arianer blosszustellen. Jedenfalls existirte unsere Rede aber bereits zur Zeit des Simeon Metaphrastes, weil sie von diesem benutzt wurde [1]).

XXXVII. Die Disputation mit einem Manichäer.

Der Cardinal Mai hat zuerst diese kleine, von der bereits besprochenen verschiedene Disputation mit einem Manichäer herausgegeben. Handschriftlich wird sie einem Johannes zugeschrieben, der im Gegensatz zu dem Manichäer als der „Orthodoxe" bezeichnet ist. Ob sie wirklich von dem Damascener herrührt, lassen wir dahingestellt sein. Sie enthält nichts, was gegen ihn spräche.

Der Orthodoxe beginnt mit der Frage, wenn der Körper von der Materie stamme, die Seele von Gott, wer denn beide verbunden habe. Gott, antwortet der Manichäer, habe einen Theil von seinem eigenen Wesen genommen, welches dann von der Materie verschlungen worden sei. Auf die Frage, wie Gott theilbar sein könne, da er ein unkörperliches Wesen sei, erwidert er, das sei keine gewöhnliche Theilung gewesen, sondern eine gleichwesentliche Hervorbringung (*προβολὴ ὁμοούσιος*), wie in der orthodoxen Lehre die Hervorbringung des Sohnes durch den Vater. Aber, wirft der

---

[1]) Durch Baronius gerieth der Arianer auch in das Römische Martyrologium (20. Oktober), wo derselbe statt zu dem arianischen Kaiser Constantius fälschlich zu Constantin dem Grossen in Beziehung gebracht wird. In den Noten polemisirt Baronius noch dazu gegen die historisch richtige Darstellung des Ammianus Marcellinus (XXII, 11).

Orthodoxe ein, ihr nehmt wohl eine Theilung mit Gott vor. Denn der Hyle weist ihr den Süden an, die drei andern Weltgegenden der Gottheit; also ist Gott durch die Materie umschrieben und begrenzt. Wenn eine Hervorbringung Gottes an einen andern Ort versetzt wurde, ist die Theilung vorhanden. Nach unserer Lehre ist der Sohn im Vater und umgekehrt. Ist ferner die Materie zusammengesetzt, wie ihr zugebt, so muss Jemand diese Zusammensetzung vorgenommen haben, und zwar aus einfachen Elementen. Demgemäss würde die Materie nicht anfanglos sein.

Ihr könnt gar nicht fragen, hält dann der Orthodoxe dem Manichäer vor, woher das Böse sei, weil es nach euch gar kein Böses gibt. Wenn ferner Gott in Zukunft das ihm gleich ewige Böse besiegt, so wird er dann erst allmächtig. In der Disputation über das Wesen des Bösen äussert der Orthodoxe unter anderm: die Begierde ist an sich etwas gleichgültiges, sie wird gut oder böse je nach ihrem Zwecke. Die Verweslichkeit des Körpers, setzt er weiter auseinander, macht nicht die Annahme eines zweiten Princips nöthig. Ferner: das Böse wird bestraft, weil es eben von unserer Freiheit abhängig ist. Endlich macht er noch auf den Widerspruch aufmerksam, dass die Manichäer die Sonne anbeteten und für unkörperlich hielten, während man sie doch mit den Sinnen wahrnehme, sie also körperlich sei, und darum nach dem manichäischen Systeme für bös zu halten wäre.

Den Schluss bildet eine längere Ausführung, dass das ganze System widersinnig sei: ein Theil der Gottheit sei aus dieser ausgeschieden und habe die Materie beseelt.

XXXVII. Streitschrift gegen die Bilderstürmer.

Diese handschriftlich bald dem Johannes von Damaskus, bald dem Patriarchen Johannes von Jerusalem zugeschriebene Abhandlung, zuerst von Combefis veröffentlicht, ist

wohl von den bereits besprochenen Schriften über die Bilderverehrung zu unterscheiden.

Der Verfasser reiht die Bekämpfung der Bilder den frühern Irrthümern gegen die Lehre von der Menschwerdung an. Was die Väter von den Götzenbildern gesagt, wollten die Neuerer jetzt auf die Heiligen anwenden. Nachdem er die Synode von Constantinopel (von 754) des Abfalles von der Lehre der Väter beschuldigt, theilt er ein ausführliches Glaubensbekenntniss mit, welches sich in einer dem Johannes von Damaskus nicht geläufigen Weise namentlich über die Trinitätslehre und Christologie verbreitet. Die Katholicität der Kirche erkennt der Verfasser darin, dass sie Alle: Patriarchen, Propheten, Apostel, Evangelisten, Martyrer und sämmtliche Gläubige umfasse, dass so zahlreiche, durch Sprachen und Sitten getrennte Völker sich in demselben Glauben vereinigten, was ohne den h. Geist nicht möglich sei. Wir erkennen die Trinität, so beschreibt er das christliche Leben, werden auf sie getauft und nehmen Theil an dem Leibe und Blute Christi; wir werden unterrichtet in den Geboten Gottes und des Evangeliums, nehmen die Bücher des A. und des N. T. an, durch deren Studium wir wachsen im Glauben und guten Gewissen. Wir verehren nach der Lehre der Väter das Kreuz, den Altar, das Opfer [die Eucharistie] als den Leib Christi, das Evangelienbuch, die Bilder Christi und Maria's. Die Väterstellen für die Bilderverehrung verspricht der Verfasser in einer andern Schrift zusammenstellen zu wollen. Zum Schlusse folgen noch einige Bemerkungen, welche Licht über die Entstehungszeit der Schrift verbreiten. Seit der Auferstehung, heisst es, bis zur gegenwärtigen 8. Indiction sind 745 Jahre verflossen, während welcher Zeit die Bilder stets verehrt wurden. Seit etwa 45 Jahren erst hat die Neuerung begonnen.

Da das erste Edict gegen die Bilder 726 erging, würde die Schrift um das Jahr 771 geschrieben sein. Da das Todesjahr des Damasceners früher anzusetzen ist, kann man hieraus schon auf die Autorschaft eines Andern schliessen. Auch nach Inhalt und Form weicht sie so sehr von den an-

erkannten Schriften desselben ab, dass sie ihm unbedingt abgesprochen werden muss. Ebenfalls kann sie dem Patriarchen Johannes von Jerusalem, der den Damascener zum Priester weihte, nicht angehören, wenn, wie berichtet wird, dieser schon 735 starb [1]). In ungewissen Vermuthungen über den Verfasser uns zu ergehen, halten wir für zwecklos.

---

[1]) Vgl. Lequien zu Vita Joan. Dam. n. 34.

Vierter Abschnitt.

Verhältniss der Lehre des Johannes von Damaskus zu der morgenländischen und der abendländischen Dogmatik der Gegenwart.

§ 1.

Einleitung.

In welchem Verhältnisse der Damascener zu der Lehrentwicklung der beiden grossen Kirchenhälften im Allgemeinen steht, wurde bereits in der Einleitung ausgeführt. Wir fanden, dass der Orient ihn als seinen grössten und klassischen Dogmatiker verehrt, und dass das Abendland ihn auch wenigstens zu den orthodoxen Lehrern der Kirche zählt. Wir sahen weiter, wie die morgenländische Kirche unbeweglicher und zäher an ihrer Ueberlieferung festhielt als die occidentalische. Hieraus ergibt sich schon von selbst, dass der Lehrbegriff des Damasceners der heutigen Dogmatik des Orientes jedenfalls näher stehen muss, als der des Occidentes.

Gleichwohl ist auch die morgenländische Kirche bei seinem Lehrbegriff nicht in allen Punkten stehen geblieben. Die sowohl in der Organisation des Individuums als in der der menschlichen Gesellschaft liegende Unmöglichkeit absoluter Stabilität, die fortwährenden, theils freundlichen, theils feindlichen Berührungen des Orientes mit der abendländischen Theologie, die hiermit zusammenhangende kirchengeschicht-

liche Entwicklung, — alles dies hat eine Reihe von Differenzen begründet, die zwischen der Lehre des Damasceners und der heutigen Dogmatik der Orientalen bestehen.

Es dürfte darum von dogmengeschichtlichem Interesse sein, die Lehrbegriffe beider Kirchenhälften mit dem des Damasceners zu vergleichen und auf diese Weise, nicht sowohl zu zeigen — denn um irgend welche Tendenzen handelt es sich uns nicht —, als vielmehr von selbst sich ergeben zu lassen, welche dogmatische Entwicklung Orient wie Occident seit der Zeit des Johannes von Damaskus durchlaufen haben. Wie er der Dogmatiker der noch ungetheilten Christenheit war, auch heute noch von beiden Hälften der Kirche als rechtgläubig verehrt, so erscheint seine Zeit zwar noch als eine Zeit kirchlichen Friedens zwischen Ost und West, aber doch auch schon als der Vorbote der kommenden Trennung. Wie in einem Gesammtbilde die Ergebnisse der frühern orientalischen Lehrentwicklung zusammenfassend und der Nachwelt als Erbe hinterlassend, ist er selbst noch ein Apostel des Friedens, lässt aber anderseits deutlich erkennen, wo die Spuren des aufkeimenden Zwiespaltes zu suchen sind.

Was den Lehrbegriff der orientalischen Kirche angeht, so entnehmen wir denselben den authentischen Glaubenssymbolen, namentlich dem ausführlichen Bekenntniss des Metropoliten Petrus Mogilas von Kiew, welches, um 1640 entstanden, von den vier Patriarchen des Orientes, sowie einer grossen Zahl kirchlicher Würdenträger approbirt, von Peter dem Grossen 1723 auch für Russland als massgebend anerkannt, bis auf den heutigen Tag in der gesammten morgenländischen Kirche symbolisches Ansehen geniesst. Freilich erkennen die Morgenländer keiner neuern Bekenntnissschrift die Autorität eines ökumenischen Symboles zu, weil hierzu der Beschluss eines ökumenischen Concils erforderlich wäre. Aber den allgemein in der Kirche herrschenden und für orthodox gehaltenen Glauben dürfen wir zuverlässig aus den anerkannten Bekenntnissschriften schöpfen. Als wissenschaftliches Hülfsmittel, freilich ohne authentischen Charakter, benutzen wir die ausführliche Dogmatik des Bischo-

fes und Rektors der geistlichen Akademie von Petersburg, Makarius [1]).

Die Darstellung des abendländischen Lehrbegriffes hat ihre Schwierigkeit. Selbstverständlich können hier nur diejenigen Bekenntnisse in Betracht kommen, welche mit Johannes von Damaskus auf dem Standpunkt der alten ungetheilten Kirche stehen, und, da er selbst gleichsam der Vorbote des von ihm nicht mehr erlebten siebenten Concils gewesen ist, die sieben ökumenischen Concile anerkennen. Denn, obwohl der Damascener nur die sechs ersten, das Quinisextum eingeschlossen [2]), kannte, wäre es dennoch dogmengeschichtlich unrichtig, zwischen seinem Standpunkte und dem des siebenten Concils zu unterscheiden, weil dieses in der Bilderfrage die Lehre des Damasceners approbirte, und er zum Theil gerade um dieser Lehre willen zu einem so hohen Ansehen in der Kirche gelangte. Hierdurch wären wir nun freilich auf die römisch-katholische Kirche beschränkt. Aber da erhebt sich die Frage, welches denn der wahre Lehrbegriff der römisch- oder, was dasselbe ist, der abendländisch-katholischen Kirche sei. Indess, da wir es mit der gegebenen geschichtlichen Entwicklung zu thun haben, mit der quaestio facti, und nicht mit der Untersuchung der Reinheit oder Richtigkeit dieser Entwicklung, der quaestio juris, so löst sich diese Frage doch wieder leicht.

Natürlich beschränken wir die Vergleichung der Lehrbegriffe auf die Gegenstände, über welche sich der Damas-

---

1) Introduction à la Théologie orthodoxe, Paris 1857. Théologie dogmatique orthodoxe, t. I, Paris 1859; t. II, Paris 1860.

2) Es ist unbegreiflich, wie Lequien, Praef. gen., n. 20 sagen kann, vielleicht habe Johannes die Canones des Quinisextum nie gelesen. Die Canones dieses Concils, welches, freilich im Widerspruch zum römischen Stuhle, im Orient als Fortsetzung des 6. ökumenischen betrachtet wurde! Hat er doch auch am Schlusse seiner dritten Rede über die Bilder sich auf can. 82 dieses Concils berufen, welchem eben wegen dieses Canons, die gegen Rom gerichtete Tendenz desselben ignorirend, selbst der Papst Hadrian I. ökumenische Autorität zuerkannte.

cener ausgesprochen hat, weil es uns um die Untersuchung zu thun ist, wie die gegenwärtige Dogmatik der beiden Kirchen sich zu der des ersten und einzigen gemeinschaftlichen Dogmatikers verhält.

§ 2.

Die Lehre von den Glaubensquellen.

Johannes von Damaskus beginnt sein dogmatisches Hauptwerk mit der Erklärung, an den in der h. Schrift niedergelegten Offenbarungen sich genügen lassen zu wollen, weil Gott in ihr den Menschen Alles mitgetheilt habe, dessen sie zu ihrem Heile bedürften (Fid. orth. I, 1). Diese Erklärung findet an andern Stellen (De imag. I, 23; II, 16) ihre Ergänzung dahin, dass das Evangelium ursprünglich ungeschrieben verbreitet worden, und neben den geschriebenen Ueberlieferungen auch ungeschriebene in der Kirche massgebend seien. Zu letztern zählt er die Bezeichnung Golgothas und des heiligen Grabes als der wirklichen heiligen Stätten, das dreimalige Untertauchen bei der Taufe, das Beten mit dem Antlitz nach Osten, die Messfeier, die Verehrung des Kreuzes und der Bilder. Scharf gefasst, widersprechen diese Aeusserungen einander. Denn wenn alles zum Heile Nöthige in der Schrift enthalten ist, so kann es keine ungeschriebenen Ueberlieferungen geben von gleichem Ansehen mit dem Inhalte der Bibel. Aber während er an der ersten Stelle die christlichen Grundlehren von Gott, der Erlösung u. s. w. im Auge hatte, sprach er an den andern Stellen nur von mehr untergeordneten Traditionen und kirchlichen Gebräuchen. So blieb es wahr, dass die grossen Offenbarungslehren vollständig in der Schrift enthalten sind, aber dennoch in der Kirche Manches geübt und festgehalten wird, was in der Bibel nicht steht. Auch der Grund hierfür war dem Damascener klar. Hatte doch die christliche Kirche bereits eine grosse Verbreitung in der Welt gefunden, ehe das Neue Testament existirte. Unmöglich kann darum der geschriebene Buchstabe entscheidend sein, so lautete seine

Folgerung aus der geschichtlichen Thatsache. Aber da die Bibel uns nicht als eine gewöhnliche, literarische Erscheinung entgegentritt, sondern die von Gott inspirirte Offenbarungsurkunde ist, so hat Gott auch dafür gesorgt, dass sie alle Heilswahrheiten enthielte, wenn auch einzelnes Untergeordnete in sie nicht aufgenommen wurde. So bestehen die Sufficienz der Bibel und die Thatsache neben einander, dass es auch ungeschriebene, d. h. ausserbiblische Traditionen gibt.

Johannes von Damaskus steht mit dieser Lehre genau auf dem Standpunkte der Väter, besonders, selbst in der Anführung der Beispiele, des h. Basilius [1]).

Noch eine dritte Auffassung begegnet uns bei ihm, vorzüglich in seinen polemischen Schriften gegen die Häretiker: Die Bezeichnung der Tradition als der Norm des Glaubens. Was die Väter gelehrt und ihren Nachkommen überliefert, muss unverbrüchlich festgehalten werden. „Die Grenzsteine der Väter darf man nicht verrücken.“ Wenn Jemand, und wäre es ein Engel des Himmels, ein anderes Evangelium verkündigte, als die Apostel, Väter und Concilien, so sei er verflucht (De imag. I, 1 fin.; II, 4. 6 u. s. w.). Nach seiner Meinung widersprechen die „gotterfüllten“ Väter einander nicht und sind durch eine richtige Interpretation mit einander in Harmonie zu setzen. Sollte aber einmal Jemand von ihnen eine abweichende Meinung äussern, so kömmt seine Stimme der allgemeinen Tradition gegenüber nicht in Betracht (De imag. I, 25). Die kirchliche Ueberlieferung ist durch die vom h. Geist erfüllten Väter auf den Concilien zum Ausdruck gelangt. Wenn mit solchen Aeusserungen der Damascener sich ausschliesslich auf die Tradition beruft, so geschieht dies auf Grund der Voraussetzung, dass ihrem dogmatischen Inhalte nach Bibel und Ueberlieferung sich decken, und jene durch diese authentisch ausgelegt wird. In solchem Zusammenhange versteht er unter Tradition nicht die Ueberlieferung kirchlicher Bräuche, sondern die der Lehre,

---

1) Vgl. Langen, Kirchenväter, S. 7.

welche ursprünglich nur mündlich, dann mündlich und schriftlich zugleich verbreitet wurde. Die mündliche Form hat vor dem geschriebenen Buchstaben den Vorzug, dass sie Neuerungen gegenüber sich klarer und bestimmter aussprechen, was also dasselbe ist, die Bibel authentisch interpretiren kann. In feierlicher Weise geschieht dies auf den Concilien, welche darum ein massgebendes Ansehen besitzen, weil die Väter, im Flusse der Ueberlieferung stehend, vom h. Geist erfüllt sind, der für die treue Bewahrung der überlieferten Lehre Sorge trägt.

Vorstehende Auffassung des Johannes von Damaskus über das Verhältniss von Bibel, Ueberlieferung und kirchlicher Autorität, welche nur unter dem jeweiligen Gesichtspunkte verschieden modificirt erscheint, ist im Wesentlichen in der griechischen Kirche festgehalten worden. Die Lehre von der Sufficienz der Bibel hat zwar in den spätern Glaubenssymbolen des Morgenlandes keinen bestimmten Ausdruck gefunden, vermuthlich weil dieselben zunächst gegen das Vordringen protestantischer Lehren in den Orient gerichtet waren. Vielmehr legen sie alles Gewicht auf die kirchliche Autorität, auf die Ueberlieferung und die Synoden. Aber allen ihren Ausführungen liegt der Gedanke zu Grunde, dass Bibel und Tradition einander theils decken, theils ergänzen, und der gemeinsame Inhalt beider durch die kirchliche Autorität in unfehlbarer Weise dargeboten werde. An alle Artikel hat man zu glauben, so lehrt die Confessio orthodoxa I, 4, welche die ökumenischen Concilien als von Christus durch die Apostel überliefert approbirt haben; die Glaubensartikel empfangen demnach ihr Ansehen und ihre Bestätigung zum Theil aus der h. Schrift, zum Theil aus der Ueberlieferung, der Lehre der Väter und der Concilien. In dem Glaubensbekenntniss von Nicäa-Constantinopel, heisst es weiter qu. 5, sei Alles enthalten, nichts mehr und nichts weniger sei zu glauben. Die Kirche prüft und approbirt durch die Synoden die Schriften (qu. 86). Sie wird immerfort vom h. Geist belehrt; wir glauben darum nicht bloss an die von der Kirche angenommenen

Evangelien, sondern auch an die übrigen heiligen Schriften und die synodalen Dekrete (qu. 96). So sehr steht in diesem Bekenntniss das Princip der Ueberlieferung im Vordergrunde, dass, ganz im Geiste der alten Kirche, das Normative nicht etwa in dem äussern Mechanismus einer bestimmten synodalen Einrichtung, sondern in dem treuen Festhalten an dem wahrhaft Christlichen und Kirchlichen erblickt wird. Qu. 72 heisst es ausdrücklich, Alles, was die h. Väter auf allgemeinen oder particulären Synoden festgestellt hätten, sei vom h. Geist.

Dieselbe Lehre findet auf den Synoden von Jassy (1642) und Jerusalem (1672) ihren Ausdruck. Jene tadelt es an Cyrillus Lukaris, dass er die h. Schrift annehme, entblösst (*γύμνην*) von der Auslegung der Väter, dass er das von den ökumenischen Concilien unter göttlicher Inspiration (*θεοπνεύστως*) Festgestellte schmähe, und dass er die Ueberlieferungen verwerfe, die von Anfang an in der ganzen Kirche festgehalten worden [1]). Die Synode von Jerusalem aber schreibt der Kirche dieselbe Autorität zu, wie der h. Schrift, weil der Urheber beider der h. Geist sei; sie könne nicht irren, weil sie bis zum Ende vom h. Geist geleitet werde (p. 427). Er lehre sie durch ihre Väter und Vorsteher, deren Glaubensregel die ökumenischen Synoden seien (p. 444).

Schärfer, als es in diesen Bekenntnissschriften geschieht, hält Makarius Schrift, Ueberlieferung und kirchliche Autorität auseinander und weicht in Folge dessen nicht unerheblich, wenn freilich auch nur formell, von der Lehre des Damasceners ab. Während dieser die Sufficienz der Bibel betont und die Tradition im Wesentlichen als eine mit ihr identische Glaubensquelle behandelt, spricht Makarius ausdrücklich von zwei Quellen: Bibel und Tradition, welche gemäss Auslegung der Kirche zu verstehen seien [2]). Allerdings ist auch ihm die Bibel „die erste und vorzüglichste Quelle", deren

---

[1]) Bei Kimmel, Monum. fidei eccl. orient. I, 409.

[2]) Introd., p. 371.

Charakter, Umfang und Inhalt nur durch die Tradition festgestellt und zu unserer Kenntniss gebracht werden kann [1]), namentlich darum, weil es eine Reihe Offenbarungswahrheiten gibt, welche nur andeutungsweise oder bloss mittelbar in der h. Schrift enthalten sind [2]). Auf diese Weise nähert sich der Verfasser denn mit seiner Lehre von den beiden Glaubensquellen allerdings wieder der des Damasceners, und sucht er die patristische Auffassung von der Sufficienz der Bibel mit der Thatsache in Einklang zu bringen, dass eine ganze Reihe von Dogmen dennoch, strenge genommen, in der h. Schrift nicht gelehrt werden. Nur darin bleibt die Differenz zwischen ihm und Johannes von Damaskus bestehen, dass dieser mit dem h. Basilius weit weniger und weit unbedeutendere Punkte der bloss mündlichen Ueberlieferung zuweist als er. Ja, an andern Stellen macht Makarius, die Kluft zwischen sich und dem Damascener wieder erweiternd, vollen Ernst mit seiner Lehre von den zwei Glaubensquellen, indem er lehrt, die geoffenbarte Wahrheit sei enthalten in der Schrift oder in der Ueberlieferung, oder aber in der Schrift und der Ueberlieferung [3]). So hätte sich der Damascener nie ausgedrückt.

Das Verhältniss der kirchlichen Autorität zu Bibel und Tradition fasst Makarius übereinstimmend mit den angeführten Bekenntnissschriften so, dass der Inhalt beider durch sie in authentischer Weise für die Gläubigen erhoben und darge-

---

1) L. c., p. 495. 503.

2) L. c., p. 524. Der Verfasser zählt dazu den descensus ad inferos, die Jungfrauschaft der Mutter Gottes, den Engel- und Heiligencultus, die Verehrung der Bilder und Reliquien, den Zustand der Seelen vom Tode bis zum jüngsten Gericht, die Fürbitte für die Verstorbenen, die Siebenzahl der Sakramente, die Kindertaufe, die Nichtwiederholungsfähigkeit der Taufe, die Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente. Wenn der Verfasser sich hierbei auf Basilius beruft, so darf der Leser daraus nicht schliessen, dass jener Kirchenlehrer so viele und so wesentliche Lehrstücke als bloss mündlich überliefert bezeichnet habe.

3) Theol. dogm. I, 2.

boten werde. Dies ist genau die Lehre von Johannes von Damaskus, wenn er auch nicht so nachdrücklich, oft und ausführlich auf diesen Punkt zu sprechen kömmt, wie die Spätern, welche bei ihren Darlegungen zugleich die Bestreitung der protestantischen Lehre im Auge hatten.

Andere morgenländische Theologen, wie der Metropolit Th. Prokopowitsch, der Vater der neuern russischen Theologie, bleiben der Auffassung der Väter und somit auch der des Damasceners näher, indem sie der h. Schrift wenigstens insoweit Vollständigkeit zuerkennen, als in ihr, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach alles zum Heile Nöthige enthalten sein soll, wesshalb auch nur Schriftgemässes dogmatische Autorität besitzen könne [1]).

Auch in der abendländischen Kirche war später von der Sufficienz der Bibel wenig mehr die Rede, und ward in Folge dessen das ergänzende Moment der Tradition neben dem interpretativen stärker betont. Die Auffassung, dass es eigentlich nur Eine Glaubensquelle gebe: die mit der Tradition sich deckende und aus ihr hervorgegangene h. Schrift, musste im Occidente der andern Darstellung von den beiden sich wesentlich ergänzenden, einander ebenbürtigen Glaubensquellen weichen. Insofern war dies eine Folge der dogmengeschichtlichen Entwicklung, als man sich in späterer Zeit ausser Stande sah, das reich ausgestattete Lehrgebäude bis in alle Einzelheiten hinein aus der Bibel allein heraus zu construiren. Wenn schon Makarius die Siebenzahl der Sakramente zu den Dogmen rechnet, die nicht ausdrücklich oder unmittelbar in der h. Schrift enthalten sind während die Confessio orthodoxa in nicht unbedenklicher Weise nach dem Vorgange der alten Kirche das (aus der Bibel ausgezogene) Glaubensbekenntniss von Nicäa-Constantinopel für sufficient erklärt, so musste man bei der im Abendland weit mehr fortgeschrittenen dogmengeschichtlichen Entwicklung der Tradition noch einen viel grössern Spielraum gewähren. Das Concil von Trient hat dies, freilich

1) Theol. orth. I, 160.

wieder im polemischen Hinblick auf die entgegenstehende protestantische Doctrin, in der bekannten Form gethan, dass es das gesammte Glaubensmaterial eintheilt in die in der h. Schrift und die in der Tradition enthaltenen Wahrheiten, letztern aber ein so umfassendes Gebiet einräumt, dass sie nur zum Theil auf Christus, zum Theil dagegen auf die den Aposteln gewordene Eingebung des h. Geistes zurückgeführt werden [1]). Als einen charakteristischen Unterschied heben wir hervor, dass die Confess. orthod. die gesammte Tradition von Christus selbst herleitet, mit ihm also die Offenbarung abgeschlossen sein lässt, während das Concil von Trient dem h. Geist nicht bloss eine erläuternde und bestätigende Offenbarungsthätigkeit zuspricht.

Nach dem Trienter Concil gewöhnten sich die abendländischen Theologen noch bestimmter daran, als dies im Mittelalter bereits der Fall gewesen, den Gedanken von der Sufficienz der Bibel fallen zu lassen und gegenüber dem sogenannten protestantischen Formalprincip: „Die Bibel die einzige Glaubensquelle“, das katholische zu betonen: „Zwei Glaubensquellen, Bibel und Ueberlieferung“. Und dieser Gegensatz führte dann katholischer Seits meist zu der Auffassung, dass nur eine, wenn auch die grössere Hälfte der Glaubenslehre in der h. Schrift enthalten sei, während die übrigen Dogmen aus der Tradition geschöpft werden müssten. Selten kam neben der tridentinischen Entscheidung der alte, patristische Gedanke von der Sufficienz der Bibel zu seinem Rechte. Am meisten wohl noch bei Kuhn [2]), der bei correcter Durchführung der tridentinischen Lehre dennoch festhält, dass in der Bibel alles zum Glauben Gehörige, wenigstens „andeutungsweise und keimartig“ enthalten sei.

Das Verhältniss der kirchlichen Autorität zu Schrift und Tradition wird in der abendländischen Kirche in derselben Weise gefasst wie von dem Damascener und der Kirche des Morgenlandes überhaupt: die Kirche erhebt in authentischer

---

[1]) Sess. IV. Decret. de can. script.

[2]) Einl. in die kath. Dogmatik., 2. Aufl., S. 41.

Weise den Inhalt der Offenbarung. Die Frage freilich, durch welche Organe dies geschehe, wird in sehr verschiedener Weise beantwortet. Wurde in alter Zeit auch im Occidente das semper, ubique und ab omnibus, das Princip der allgemeinen und ununterbrochenen Tradition bei Glaubensfragen als Grundlage der Entscheidungen angesehen, und von ihm selbst die Autorität der allgemeinen Concilien erst abgeleitet, so setzte sich doch zumal in dem grossen Kampfe zwischen Episcopal- und Papalsystem, der seit dem Ende des 14. Jahrhunderts entbrannte, immer mehr die Anschauung fest, dass mit der gesetzmässigen Berufung ökumenischer Concilien das nie versagende Mittel unfehlbarer Entscheidungen gegeben sei. Fügten die Anhänger des Papalsystems anfänglich noch die Forderung päpstlicher Berufung und Bestätigung als wesentlicher Requisite des Concils-Mechanismus hinzu, so that schliesslich das Vaticanische Concil den letzten Schritt, indem es dem allgemeinen Concil bloss eine Stelle einräumte neben den Particular-Concilien und den andern Mitteln, deren sich der Papst nach seinem Gutdünken bedienen könne, um seine unfehlbaren Entscheidungen vorzubereiten [1]. Während also die Confessio orthodoxa, wenigstens mit einer beiläufigen Aeusserung, „die heiligen Väter“ selbst auf den Particular-Concilien vom h. Geist geleitet werden lässt, degradirt das Vaticanische Concil alle Synoden, auch die ökumenischen, zu blossen Rathgeberinnen des Einen vom h. Geist erfüllten Papstes. Hiermit ist denn die abendländische Entwicklung an einem Ende angelangt, welches der Denkweise des Damasceners völlig entgegengesetzt erscheint.

---

[1] Const. I, De eccl. Ch., c. 4 wird dem Papste die Unfehlbarkeit der Kirche zugesprochen auf Grund der immer noch nicht genug beachteten völlig unwahren Ausführung: „Romani Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis conciliis aut explorata ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis quae divina suppeditabat providentia adhibitis auxiliis ea tenenda definiverunt, quae s. scripturis et apostolicis traditionibus consentanea Deo adjutore cognoverunt.“

§ 3.

Die Lehre von dem biblischen Kanon.

Das Schwankende in dieser Lehre bei dem Damascener (Fid. orth. IV, 17) wurde bereits hervorgehoben. Wir hörten, dass er, im Allgemeinen Epiphanius folgend, den hebräischen Kanon des A. T. annimmt, daneben aber die Bücher der Weisheit und des Siraciden als fromme und besonders verehrenswerthe Schriften bezeichnet und praktisch sie sowohl wie das Buch Baruch nicht anders behandelt als auch die von ihm als kanonisch anerkannten Bücher. Zu den neutestamentlichen Schriften rechnet er vielleicht, ohne darin einen Vorgänger zu haben, die apostolischen Canones.

Das Schwankende in der Lehre des Damasceners vom Kanon hat die morgenländische Kirche nie völlig überwunden. Wie in alter Zeit, scheint sie auch später gegenüber den vielen divergirenden Behauptungen der Väter eine gewisse Scheu gehabt zu haben, den Kanon amtlich zu normiren. Freilich hatte sie auch hierzu kaum ein geeignetes Mittel, da ihren eigenen Anschauungen gemäss bloss die allgemeinen Concilien eine absolut normative Autorität besitzen, diese aber in alter Zeit den Glauben vollkommen festgestellt hatten, ohne etwas über den Umfang des Kanons zu sagen. Denn, wie bereits erwähnt wurde, verweist das Quinisextum in unbestimmter Weise auf die ältern Kanonverzeichnisse, und ist das siebente ökumenische Concil über diese Unbestimmtheit nicht hinausgekommen.

In neuerer Zeit hat die Synode von Jerusalem (1672) einen Versuch gemacht, den alttestamentlichen Kanon zu fixiren, indem sie ausser den hebräischen Schriften noch als kanonisch bezeichnet: Weisheit, Judith, Tobias, die Geschichte von dem Drachen und die von der Susanna, die Maccabäerbücher und das Buch des Siraciden. Nimmt man an, dass das Buch Baruch mit Jeremias zusammengefasst ist, so würden (wohl aus Versehen) bloss die griechischen Stücke des Buches Esther in dieser Aufzählung fehlen. Dieselbe alte Gewohnheit, fährt die Synode gegen den prote-

stantisirenden Patriarchen Cyrillus Lukaris fort, oder vielmehr dieselbe katholische Kirche, welche die andern h. Schriften überlieferte, hat auch diese überliefert. Wer diese verachtet, verachtet auch jene. Wenn auch nicht immer, so tönt das alte Bedenken nach, so wurden doch von Synoden und vielen hervorragenden Lehrern diese Schriften sämmtlich als kanonisch betrachtet [1]).

Die in demselben Jahre gehaltene Synode von Constantinopel war sich des schwankenden Umfanges des biblischen Kanons wohl bewusst, indem sie auf die divergirenden Bestimmungen in den Canones der Apostel, den Synoden von Laodicea und Karthago verweist, und dann bemerkt, von den alttestamentlichen Büchern würden einige zwar nicht von Allen aufgezählt (als kanonisch), aber dann doch nicht unter die profanen Schriften gerechnet, sondern als vorzüglich gepriesen [2]).

Das ausführlichste und angesehenste orientalische Bekenntniss neuerer Zeit, die Confessio orthodoxa vermeidet es, sich principiell über den Umfang des Kanons zu äussern; aber praktisch verwendet sie selbst Stellen aus den griechischen Büchern des A. T. ohne jedes Bedenken als biblische Beweisstellen. So aus Sirach I, 23; III, 24, aus Tobias III, 9. Desgleichen führt die eben genannte Synode von Jerusalem Aeusserungen aus frühern Homilien des Cyrillus Lukaris an, um zu zeigen, dass er damals (also in Uebereinstimmung mit der orientalischen Kirche) auch die von ihm nunmehr als Apokryphen verworfenen Bücher anerkannt habe. Jene Aeusserungen betreffen Tobias, Weisheit und die Geschichte der Susanna [3]).

In der praktischen Behandlung der fraglichen Schriften stimmen also die neuern Bekenntnisse mit dem Damascener völlig überein. Hierbei bleibt freilich zu bemerken, dass mit der gleichen Verwendung von Schriften und ihrer Be-

---

1) Bei Kimmel I, 467.

2) Bei Kimmel II, 225.

3) Bei Kimmel I, 373 sqq.

zeichnung als „heiliger“ oder „göttlicher“ noch nicht deren absolute Gleichstellung gegeben ist. Theoretisch schliesst sich wenigstens die Synode von Jerusalem, freilich im Widerspruche zu Cyrill, und mit einigem Zweifel auch die Synode von Constantinopel über die Bestimmungen des Damasceners hinaus der Lehre der abendländischen Kirche an, indem sie die griechischen Schriften des A. T. geradezu als kanonisch bezeichnen.

Diese Lehre hat indess in der morgenländischen Kirche keine allgemeine Geltung erlangt. In dem amtlichen, von der heiligen Synode approbirten und auf kaiserlichen Befehl herausgegebenen Russischen Katechismus von 1839 [1]) wird, allerdings wieder in ziemlich vager Weise und auf sehr unzureichender Grundlage, die Frage, wie viel Bücher des A. T. „man zähle“, beantwortet: Cyrill von Jerusalem, Athanasius und Johannes von Damaskus zählten nach der hebräischen Zählung deren 22; die Zählung der Hebräer verdiene darum berücksichtigt zu werden, weil die neutestamentliche christliche Kirche das A. T. von der alttestamentlichen hebräischen Kirche überkommen habe. Auf die weitere Frage, warum in dieser Aufzählung keine Erwähnung von dem Buche des Siraciden und einigen andern geschehe, heisst es: weil sie im Hebräischen nicht vorhanden seien. Endlich wird die Frage: „was ist von diesen Büchern zu halten“ beantwortet: „Athanasius sagt: sie sind von den Vätern denjenigen zum Lesen bestimmt, die erst in die Kirche eintreten“. Wir enthalten uns einer Kritik dieser Bestimmungen, da es uns nur um eine symbolische Vergleichung der Lehrbegriffe zu thun ist. Es genügt darum, zu constatiren, dass dieselben im Gegensatz zu den polemisch-antiprotestantischen Kundgebungen der orientalischen Kirche des des 17. Jahrhunderts wieder mehr auf Johannes von Damaskus zurückgehen.

Dasselbe gilt von den Ausführungen der Dogmatiker,

---

[1]) Deutsche Ausgabe, Petersburg 1850, S. 11.

wie Makarius. Er bezeichnet die fraglichen Schriften des A. T. geradezu als unkanonisch und stellt sie sogar mit den apokryphischen Büchern Esdras und dem Gebet des Manasse auf dieselbe Linie. Hiermit geht er eigentlich über den Damascener hinaus, obgleich er keineswegs jenen Schriften ihren heiligen Charakter, ihre Bedeutung als kirchliche Erbauungsschriften abzusprechen geneigt ist [1].

Dem auch in der abendländischen Kirche noch einiger Massen bestehenden Schwanken machte das Trienter Concil ein Ende mit der Entscheidung, dass alle in der Vulgata enthaltenen Schriften gleichmässig als kanonisch anzusehen seien. Damit wurde die von dem Damascener gemachte Unterscheidung klar und unzweideutig aufgegeben.

Der neutestamentliche Kanon wurde in den beiden Hälften der Kirche thatsächlich wenigstens in gleicher Weise fixirt. Die von dem Damascener (vielleicht) aufgestellte Behauptung von der Kanonicität der apostolischen Canones blieb auch im Orient unbeachtet, obgleich man dort an deren Aechtheit festgehalten hat bis auf den heutigen Tag. Makarius [2] will sie nur darum nicht zu den neutestamentlichen Schriften rechnen, weil sie nicht von den Aposteln selbst geschrieben der Kirche übergeben, sondern erst von deren unmittelbaren Nachfolgern aus der Tradition geschöpft und aufgezeichnet worden seien. Er steht nicht an, denselben göttlichen Charakter zuzusprechen, namentlich weil allgemeine Concilien sie ihren Entscheidungen zu Grunde gelegt hätten.

---

1) Introd., p. 489 sqq. Die Absicht, eine nicht vorhandene Uebereinstimmung aller betheiligten Faktoren in diesem Lehrstück herzustellen, hat den Verfasser wohl zu der irrigen Annahme verleitet, auch die griechischen Juden hätten jene Schriften nicht als kanonisch, sondern nur als heilige, erbauliche Schriften angesehen. Seltsam nimmt sich dann nach der Mittheilung, dass dieselben von einzelnen Synoden unter den kanonischen Büchern aufgezählt, und von Vätern als „die h. Schrift“ citirt worden seien, zum Schluss die Behauptung aus, die Kirche habe nie unterlassen, sie von den inspirirten Schriften zu unterscheiden.

2) Introd., p. 514.

Dass man in alter Zeit, insbesondere auf dem Quinisextum und dem siebenten allgemeinen Concil, diese Canones für ächt gehalten hat, lässt sich freilich nicht bestreiten. Aber anderseits ist es auch eine ebenso sichere, von allen abendländischen Theologen anerkannte Thatsache, dass sie einen Auszug aus den dem 3. und 4. Jahrhundert angehörenden apostolischen Constitutionen bilden und augenscheinlich erst die Disciplin der nachapostolischen Kirche repräsentiren.

§ 4.

Die Lehre vom Ausgang des h. Geistes.

In dieser zwischen Orient und Occident bis zur Ermüdung und dennoch erfolglos abgehandelten Lehre hat Johannes von Damaskus, die ersten Anfänge der grossen Controverse bereits erlebend, aber noch unberührt von Parteiinteresse, die morgenländische Tradition zum Abschluss gebracht. Bei anderer Gelegenheit haben wir seine Lehre über die in Rede stehenden Frage in vier Punkte zusammengefasst [1]), die auch aus der oben gelieferten Analyse der Schriften des Damasceners sich ergeben. Hiernach lehrt er:

1. Der h. Geist geht aus aus dem Vater und ruht im Sohn (Fid. orth. I, 7 sq.).

2. Er geht nicht aus aus dem Sohn, aber wohl aus dem Vater durch den Sohn (Hom. in Sabb. s. n. 4; De hymno trisag. n. 28).

3. Er ist das Bild des Sohnes, wie dieser das Bild des Vaters ist, und bringt als solches das Wesen des Vaters zur Erscheinung (De imag. III, 18 sqq.).

4. Er bildet die Vermittlung zwischen Vater und Sohn und ist seinerseits wieder durch den Sohn mit dem Vater verbunden (Fid. orth. I, 13).

Bei dieser Lehre blieb man vorläufig im Orient stehen, wenngleich sie nicht allgemein verbreitet ward. Vermuthlich auf ihr fussend und aus einer gewissen Connivenz ge-

---

1) Die trinitarische Lehrdifferenz, S. 119.

gen das Abendland, welches seit Augustin das filioque lehrte, bediente sich der Patriarch Tarasius von Constantinopel in einem den übrigen Patriarchen übersandten und später den Akten des siebenten allgemeinen Concils einverleibten Glaubensbekenntnisse der Formel, der h. Geist gehe aus aus dem Vater durch den Sohn[1]. Dann erhob bekanntlich der Patriarch Photius, nachdem auf Geheiss Karls des Grossen die Abendländer das filioque in das Glaubensbekenntniss von Nicäa-Constantinopel aufgenommen, den Vorwurf, dass hierdurch die occidentalische Kirche sich zu einer Häresie bekenne, indem nach Lehre der Väter der h. Geist nur aus dem Vater ausgehe als dem einzigen Princip der Gottheit[2]. Nun wurde im Orient viel stärker als je zuvor, weil in polemischem Gegensatze zu dem Occident, der Ausgang des h. Geistes aus dem Vater betont und jedes Verhältniss des Sohnes zu diesem Ausgange in Abrede gestellt. Hierdurch gerieth denn auch die Formel des Damasceners „durch den Sohn", obwohl sie die ächte Lehre der ältern griechischen Väter zum Ausdrucke bringt, allgemein in Vergessenheit. Musste das abendländische filioque der griechischen Theologie als eine Neuerung erscheinen, so würden die griechischen Väter der Vorzeit sich anderseits ebenso sehr über die früher unbekannte Ausdrucksweise: „aus dem Vater allein" verwundert haben, hätten sie vernommen, dass hierdurch jede Betheiligung des Sohnes an dem Ausgange des h. Geistes bestritten werden sollte. Was sie selbst, und nach ihnen noch der Damascener und der Patriarch Tarasius von dem ewigen immanenten Ausgang des h. Geistes verstanden hatten, wenn sie sich der Formel „durch den Sohn" bedienten, wurde nun von den spätern griechischen Theologen bloss auf die zeitliche Sendung bezogen. Nur vereinzelt erhielt sich noch ein Rest der ältern Anschauung, indem man den subtilen, wenig verständlichen Unterschied erfand: sein

---

[1]) Bei Harduin IV, 132.

[1]) Vgl. Ep. I, 13, 8 sqq.

Dasein habe der h. Geist aus dem Vater allein, nicht durch den Sohn; aber durch diesen strahle er von Ewigkeit her aus.

In neuerer Zeit, da der polemische Eifer gegen das Abendland mehr in den Hintergrund getreten, liess man denn auch meistens die Formel „aus dem Vater allein“ fallen, ohne indess zu der des Damasceners „durch den Sohn“ zurückzukehren. Selbst sein „im Sohne ruhend“ fand, wahrscheinlich der Unbestimmtheit dieses Ausdruckes wegen, in den neuern Symbolen keine Stelle. So beruft sich zwar die Confessio orthodoxa auf ihn, lehrt aber dennoch (I, 7 ff.), der Vater sei das Princip und die Wurzel des Sohnes und des h. Geistes; dieser gehe vom Vater aus und sei mit dem Vater und dem Sohne gleichwesentlich. Derselben Formel bedient sich die Synode von Jerusalem[1]). Einen mehr polemischen Anstrich hat die Conf. orth. I, 71, wo sie den Ausgang aus dem Vater allein betont und das abendländische (auch protestantische) filioque ausdrücklich verwirft. Dasselbe gilt von der Ausführung des Russischen Katechismus von 1839 (S. 57), indem er (unter Berufung auf den Damascener) das filioque negirt. Dass hierbei die vollständige Lehre des Johannes von Damaskus nicht zum Ausdruck gelangte, dürfte nach dem Gesagten klar sein.

Von einem Einfluss des Johannes von Damaskus auf die abendländische Auffassung kann darum nicht die Rede sein, weil diese nach Augustinus über seinen Standpunkt schon hinaus war. Das Filioque gerieth bekanntlich erst in Spanien, dann durch Karl den Grossen zu Aachen 809 in das nicänische Glaubensbekenntniss. Die Päpste waren es wenigstens Anfangs nicht, welche die Neuerung begünstigten. Vielmehr sehen wir einen Papst in dieser Controverse auf Seiten der Griechen gegen die fränkischen Theologen kämpfen. Als nämlich Karl der Grosse die Libri Carolini

---

1) Bei Kimmel I, 425.

gegen die Beschlüsse des siebenten allgemeinen Concils verfassen liess, übernahm Hadrian I. deren Vertheidigung, und weil die Verfasser jener Bücher das Bekenntniss des Tarasius, der h. Geist gehe aus durch den Sohn aus dem Vater, als irrig bezeichnet und ihm ihr filioque gegenübergestellt hatten (III, 3), vertheidigte der Papst die Formel des Tarasius, die, wie wir sahen, eigentlich die des Johannes von Damaskus war. Nur in Folge dieser seltsamen Verwicklung, in welcher der Papst auf der Seite eines morgenländischen Concils den Kampf gegen die fränkische Theologie führte, nehmen wir einen, freilich auch ganz vorübergehenden Einfluss des Damasceners auf die Lehrform des Abendlandes wahr. Seit dem 11. Jahrhundert wurde hier das filioque so allgemein in dem Symbolum mit aufgeführt, auch mit Billigung der Päpste, dass das „durch den Sohn“ des Johannes von Damaskus keine Beachtung mehr zu finden vermochte. Bis auf den heutigen Tag gilt das filioque als dogmatisch feststehend.

So hat demnach die grosse Trennung zwischen Orient und Occident in diesem Lehrstücke die Folge gehabt, dass die Auffassung des Damasceners, gleichsam in der Mitte stehend, von dem Patriarchen Tarasius amtlich approbirt und vom Papste Hadrian I. vertheidigt, weder im Orient noch im Occident zur Geltung kam. Dort galt sie als zu zweideutig, und hier ward sie als unzureichend befunden.

§ 5.

Mariologie und Christologie.

Die Verheissung des Engels (Luk. 1, 35), der h. Geist werde über Maria kommen, deutet der Damascener auf dessen reinigende und heiligende Thätigkeit zum Zwecke der Vorbereitung der Incarnation (Fid. orth. III, 2 und sonst). Auf der andern Seite lehrt er die Allgemeinheit der Erbsünde in Folge der natürlichen Abstammung von Adam. (Hom. in Sabb. s. n. 20). Hiernach kann es keinem Zweifel unterworfen sein, dass, wie hoch er auch die Gottesmutter erheben und wie überschwänglich er ihre Reinheit prei-

sen mag, er dennoch ihre natürliche und darum nicht unbefleckte Empfängniss annahm. Freilich scheint auch er für die Incarnation eine ganz einzige Reinheit und Heiligkeit bei ihr nöthig erachtet zu haben; aber darum machte er eben die Annahme, dass unmittelbar vor derselben eine solche durch die Herabkunft des h. Geistes in Maria bewirkt worden sei.

Der Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde ist die orientalische Kirche treu geblieben. Dieselbe wird beispielsweise von der Confessio orthodoxa betont (I, 24; III, 20); desgleichen von der Synode von Jerusalem, welche lehrt, jeder auf natürliche Weise erzeugte Mensch sei der Erbsünde und ihren Folgen unterworfen [1]).

Im Abendlande blieben die angesehensten mittelalterlichen Lehrer, wie Bernard von Clairvaux und Thomas von Aquin auf demselben Standpunkte stehen, bis durch den Einfluss der Pariser Universität und des Franciskanerordens die Lehre von der unbefleckten Empfängniss Maria's kirchlich immer mehr bevorzugt und endlich, namentlich durch den Jesuitenorden vertheidigt, 1854 von Pius IX. für katholisches Dogma erklärt wurde. Insofern setzt sich freilich auch schon das Concil von Trient (Sess. V, De pecc. orig. n. 5) in Widerspruch zu dem Damascener, als es die Lehre von der Allgemeinheit der Erbsünde nicht auf Maria ausdehnen will und an die Constitutionen Sixtus' IV. erinnert, der 1483 die Frage wegen ihrer Empfängniss noch als eine offene zu behandeln befiehlt, weil sie von „der römischen Kirche und dem apostolischen Stuhl noch nicht entschieden sei“.

Johannes von Damaskus lehrt ferner auf Grund der patristischen Anschauungen, dass Maria auch im Akte der Geburt die körperliche Jungfräulichkeit bewahrt, also in übernatürlicher Weise und darum auch schmerzlos geboren habe (Fid. orth. IV, 14 und sonst). Die morgenländischen Bekenntnisse heben diese Lehre ausdrücklich

---

[1]) Bei Kimmel I, 432.

hervor [1]), während aus Gründen der Decenz dieselbe im Occidente in der Regel mit Stillschweigen übergangen wird [2]).

Für die Tradition von der leiblichen Himmelfahrt Maria's ist der Damascener einer der hervorragendsten Gewährsmänner. Dieselbe ist mit durch seinen Einfluss in beiden Kirchenhälften zu hohem, aber doch nicht dogmatischem Ansehen gelangt.

In der Christologie wurde die Lehre des Damasceners, weil sie bereits den Gegensatz gegen den Monotheletismus enthielt, als abschliessend behandelt, und ist man, wie im Dogma nie über das sechste Concil, so in der Theologie nie über seine desfallsige Lehrentwicklung hinausgekommen. Die neuern Bekenntnissschriften der morgenländischen Kirche berufen sich gerade in der Christologie mit Vorliebe auf ihn. Dasselbe gilt von den beiden Scholastikern, welche für die abendländische Lehrentwicklung von entscheidender Bedeutung geworden sind, Petrus Lombardus und Thomas von Aquin. Wir heben zum Beweise dafür nur hervor, dass der Lombarde wiederholt ausdrücklich Johannes von Damaskus citirt [3]), selbst für die einiger Massen missverständlichen Sätze, welche der Polemik des Damasceners gegen den Nestorianismus ihre Entstehung verdanken: dass auch die Menschheit Christi anzubeten sei wegen ihrer hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Natur (III, 9, 2; vergl. Fid. orth. IV, 1 f. und sonst), und dass aus demselben Grunde die menschliche Seele Christi allwissend sei (III, 14, 2; vgl. Fid. orth. III, 21) [4]).

---

1) Conf. orth. I, 39; Synod. Hierosol. bei Kimmel I, 434; Russ. Katechism. S. 42 f. unter ausdrücklicher Berufung auf den Damascener.

2) Im Catech. Rom. I, 4, 8 wird freilich auch auf die jungfräuliche Geburt viel Gewicht gelegt und dieselbe ausführlicher behandelt, als dies dem Volke gegenüber zweckdienlich erscheinen dürfte.

3) Sent. III, 2, 1; 5, 2; 6, 5.

4) Dem Lombarden muss die so weit ausgedehnte communicatio

Auch Thomas beruft sich auf ihn für die Lehre von dem „vergöttlichten Fleisch Christi“ [1]) und dem Personsein des Logos auch für die menschliche Natur [2]). In letzterer Hinsicht sucht er den Gedanken des Damasceners in subtiler Weise weiterzubilden. Wiederholt hatten wir Veranlassung, auf eine speculative Schwierigkeit hinzuweisen, welche Johannes von Damaskus ungelöst gelassen, indem er die Lehre vertheidigte, der Logos habe eine concrete Menschennatur angenommen, welche keine Person für sich sei, sondern erst im Logos persönlich werde. Dass eine individuelle und eine persönliche Menschennatur nicht absolut identisch sei, vermochte er wohl nicht zu zeigen, wenigstens unternahm er es nicht. Thomas macht diesen Versuch in der Weise, dass er auch dem Theile eines Ganzen die Individualität, nicht aber das Personsein zuerkennt, und dann die beiden Naturen in Christus als Theile seiner göttlichen Person betrachtet. Wie die Hand eines Menschen, meint er, etwas Individuelles ist, ohne eine Person für sich zu bilden, so ist auch die menschliche Natur Christi zwar eine individuelle, bildet aber keine Person für sich, weil sie nicht für sich allein besteht, sondern als Theil eines höheren Ganzen, des menschgewordenen Logos [3]).

§ 6.

Die Lehre von der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit.

Alles Gute führt der Damascener auf Gott zurück. Das oberste und allem andern zu Grunde liegende Gute ist

---

idiomatum selbst bedenklich vorgekommen sein. Denn n. 3 fügt er inconsequent und mit Angabe eines sehr unspeculativen Grundes hinzu, die Seele Christi sei aber nicht allmächtig, damit sie nicht für Gott gehalten werde, während der Damascener der Seele Christi auch die Allmacht zuerkennt.

1) Summa III, 2, 1.

2) Ibid. art. 2.

3) Die zahlreichen sonstigen Berufungen auf Johannes von Damaskus in der Christologie des Thomas vgl. oben.

das Sein, welches Gott den Geschöpfen mitgetheilt hat. Zu dem schlechthinnigen Wesensunterschied oder vielmehr Wesensgegensatz zwischen Gott und der Creatur gehört es auch, dass er, der Seiende, allein das Sein als eigene Natur besitzt, während das Sein der Geschöpfe ein verliehenes, von Gott geschenktes ist. In diesem Sinne lehrt der Damascener, dass selbst die Unsterblichkeit der geschöpflichen Geister auf einer göttlichen Gnadengabe beruhe (Fid. orth. II, 2 f. und sonst). Es versteht sich hiernach von selbst, dass auch alle sogenannten natürlichen Eigenschaften und Befähigungen doch in letzter Instanz wieder als Geschenke der göttlichen Gnade anzusehen sind. Diese grundlegende Anschauung ist festzuhalten, wenn man die Lehre des Damasceners von der Tugend als etwas der menschlichen Natur Entsprechendem richtig verstehen will. Er leugnet damit nicht, dass die Tugend des Menschen auf der göttlichen Gnade beruhe. Aber er behauptet, so habe Gott von vorn herein die menschliche Natur eingerichtet, dass die Tugend ihr gemäss, die Sünde, nach ihm nur die Negation des Guten, ihr zuwider sei (c. Manich. n. 31 sqq.; De duab. volunt. n. 19 und sonst). Auf diese Weise kann man die Tugend etwas dem Menschen Natürliches und zugleich durch die göttliche Gnade Verliehenes nennen. Und nicht bloss schuf Gott den Menschen als für die Tugend bestimmt und geeignet nach seinem Bilde, d. i. mit Vernunft und Freiheit, sondern auch nach seinem Gleichniss, d. h. mit Tugend bereits ausgestattet (Fid. orth. II, 12; IV, 4). Dieser übernatürliche Gnaden- und Tugendzustand ging nun freilich durch den Sündenfall verloren (Fid. orth. III, 14). Aber die dem Menschen verliehenen geistigen Befähigungen, Vernunft und Freiheit wurden dadurch nicht zerstört. Noch immer ist der Mensch frei zum Guten wie zum Bösen (Fid. orth. II, 26 sqq.; c. Manich., n. 79 etc.).

Erwählt der Mensch das Gute, so thut er das immer nur unter göttlichem Gnadenbeistande. Aber in seiner Hand liegt es, der ihm angebotenen Gnade zuzustimmen und Gutes zu thun oder dem Teufel zu gehorchen und zu sündigen.

Dies vermag er kraft seiner Freiheit, welche durch die Gnade nicht geschmälert wird. Die Gnade besitzt nur eine mitwirkende, nachhelfende Kraft, die eigentliche Entscheidung zum Guten geht von der Freiheit aus. Indem Gott von Ewigkeit her Alles voraussieht, hilft er dem durch seine Gnade, von dem er weiss, dass er dieselbe gebrauchen wird. Die Prädestination beruht darum auf dem göttlichen Vorauswissen. Gott prädestinirt die, von denen er weiss, dass sie, von seiner Gnade unterstützt, sich für das Gute frei entscheiden werden. Die Reprobation trifft nur solche, an denen er alle seine Gnadenmittel vergeblich erschöpft hat (Fid. orth. II, 30; IV, 22).

Diese Lehre des Damasceners, entsprechend der ältern griechischen Theologie, insbesondere der Doctrin des Chrysostomus, ist von der orientalischen Kirche, welche einen Lehrstreit auf diesem Gebiete nie erlebt hat, bis auf die Gegenwart festgehalten worden. So lehrt die Conf. orth I, 23 zwar auch eine Beschädigung der Vernunft und der Freiheit des Menschen durch den Sündenfall. Aber daneben I, 27 ausdrücklich, dass die Wahlfreiheit nicht verloren gegangen sei, dass der Wille in Einigen mehr zum Bösen, in Andern mehr zum Guten neige; doch liege es in des Menschen Freiheit, ein Kind Gottes oder des Teufels zu werden; die Gnade helfe zum Guten und halte vom Bösen ab, jedoch ohne Nöthigung. Weiter heisst es: Die Teufel können den Menschen ebenso wenig nöthigen wie Gott, weil er frei ist (I, 21). Dabei bleibt es wahr, dass alles Gute Gott zugeschrieben werden muss (I, 31), und dass anderseits Gott nur das Gute vorherbestimmt, während das Böse, nämlich die Sünde, aus der geschöpflichen Freiheit entspringt (I, 26). Die göttliche Prädestination beruht auf dem Vorherwissen der menschlichen Mitwirkung (I, 30) [1]. Gott sah freilich die Sünden seiner

---

[1] Diese Lehre ist auch in den Katechismus der russischen Kirche übergegangen, S. 32.

Geschöpfe von Ewigkeit her voraus, liess aber desswegen sie dennoch nicht unerschaffen, weil seine Güte, in welcher er sie schaffen wollte, durch deren Bosheit nicht besiegt werden durfte (I, 25). Ebenso enge schliesst sich das Bekenntniss an den Damascener an, wenn es fortfährt (III, 16), die Sünde habe keine Existenz für sich, weil sie kein Geschöpf Gottes sei, man könne darum nicht sagen, was sie sei, am besten werde sie bezeichnet als der ungezügelte Wille des Teufels und der Menschen.

Gott, lehrt auch die Synode von Jassy, werde Ungerechtigkeit beigemessen durch die Doctrin, er prädestinire und reprobire nach seinem blossen Willen [1]).

Dessgleichen spricht die Synode von Jerusalem das Anathem aus gegen Cyrillus Lukaris, weil er lehre, dass Gott prädestinire und reprobire ohne Rücksicht auf die Mitwirkung des Menschen, und dass der Mensch nach dem Sündenfalle nur noch Freiheit zum Bösen besitze [2]). Prädestination und Reprobation gründeten sich auf das Vorherwissen der menschlichen Mitwirkung. Die zuvorkommende, d. i. die erleuchtende Gnade werde jedem Menschen zu Theil; wenn Jemand sich dann zur Mitwirkung entschliesse, erhalte er auch die mitwirkende Gnade, welche ihn stärke und ihm die Beharrlichkeit verleihe, wodurch man ein Gerechter und Prädestinirter werde. Die Annahme einer von jenem Vorherwissen unabhängigen Prädestination sei sacrilegisch [3]). Und wiederum erklärt die Synode: der Mensch behielt nach dem Sündenfalle seine Natur, also auch seine Freiheit. Gemäss Röm. 1, 19 kann er sogar immer noch von Natur Gutes thun. Aber dies natürliche (ψυχικόν) Gute führt ihn nicht zur Seligkeit, sondern nur das übernatürliche (πνευματικόν) Gute. Der Mensch kann also von Natur zum Guten neigen und es erwählen. Nur zu dem übernatürlich Guten bedarf

---

1) Bei Kimmel I, 402 sq.

2) Ibid. p. 409.

3) Ibid. p. 428 sq.

man der Gnade; aber ob er dieser zustimmt oder nicht, hat der Mensch aus sich selbst [1]).

Mit diesen zum Theil mehr oder weniger wörtlich dem Damascener entlehnten [2]) Lehren glauben die morgenländischen Theologen, wie den Prädestinatianismus, so anderseits Pelagianismus und Semipelagianismus fern zu halten [3]). Zu den Prädestinatianern werden von ihnen auch die Calvinisten, Jansenisten und überhaupt Alle gerechnet, welche eine, nicht auf dem Vorherwissen der menschlichen Mitwirkung, sondern auf dem blossen göttlichen Willen beruhende Prädestination annehmen. Man ersieht hieraus, dass in diesem Lehrstücke die neuere morgenländische Theologie bei der Lehre ihrer Väter, namentlich des Chrysostomus und des Johannes von Damaskus, stehen geblieben ist.

Der Meister und Vater der abendländischen Lehre auf diesem Gebiete ist bekanntlich Augustinus. Das sehr scharf ausgeprägte und polemisch gegen die Pelagianer gerichtete System dieses Kirchenlehrers über Gnade und Prädestination wurde im Wesentlichen als massgebend im Occidente angenommen, aber auf die morgenländischen Anschauungen blieb es ohne Einfluss. In dem fraglichen Lehrstücke würden darum die beiden Kirchenhälften weit auseinandergehen, wären nicht die Schroffheiten der augustinischen Theorie in der Folgezeit auch im Abendlande vielfach gemildert worden.

Zwischen dem strengen Augustinismus und der Doctrin des Damasceners, wie der morgenländischen Kirche überhaupt, ist keine Vermittlung möglich. Denn nach jenem hängt es nicht vom Menschen ab, ob er mit der Gnade mitwirkt oder nicht, sondern von Gott, der zwar durch seine Gnade nicht nöthigt, aber doch nach seinem Willen den

---

1) Ibid. p. 446.

2) Vgl. ausser den bereits angeführten Stellen Fid. orth. IV, 21; c. Manich. n. 31 sqq. 68. 72 sq. etc.

3) Vgl. Macarius, Théol. dogm. II, 297 sqq. 327.

geschöpflichen Willen zu bestimmen vermag, ohne dessen Freiheit aufzuheben. In Folge dessen besteht die Prädestination allerdings in dem freien, nicht von geschöpflicher Mitwirkung bedingten göttlichen Willensentschlusse, diesen oder jenen Menschen zu retten, Andere aber in der massa perditionis, wie Augustinus sich ausdrückte, zurück zu lassen, in der sich Alle durch Adams Sünde befinden. Was die griechischen Theologen und Bekenntnissschriften als Prädestinatianismus, Calvinismus, Jansenismus verwerfen, dazu gehört ohne Zweifel auch die antipelagianische Lehre des Augustinus. Als die dieser Lehre zu Grunde liegende polemische Tendenz mehr zurücktrat, kam in Folge einer natürlichen, gesunden, praktischen Betrachtungsweise auch in der abendländischen Kirche die menschliche Freiheit mehr zu ihrem Rechte, wie denn schon Augustinus selbst ausserhalb seiner antipelagianischen und systematischen Speculation der Freiheit weit mehr Spielraum gegönnt hatte, als man nach seiner Lehre von der Kraft und Wirksamkeit der Gnade erwarten sollte.

Die Weiterbildung, welche Gottschalk im 9. Jahrhundert dem augustinischen Systeme angedeihen liess, konnte nur dazu dienen, im Gegensatz zu diesem Extrem, die Schärfen des Augustinismus mehr und mehr abzuschleifen. Freilich nahm dann Thomas von Aquin, und ihm folgend die thomistische Schule, voran der Dominikanerorden, die augustinische Lehre in ihrer ganzen Schroffheit wieder auf. Nicht die Erbsünde wird besonders betont als die Veranlassung, wesshalb Gott bloss einen Theil der Menschen rettete, wie Augustinus that, sondern der göttliche Wille allein begründet nach den Thomisten die Prädestination der Auserwählten.

Es ist bekannt, wie die Jesuiten später der natürlichern und praktischern Lehre der griechischen Väter folgten, dann aber, in einen langwierigen und für sie gefahrvollen Streit mit den Dominikanern verwickelt, jene Lehre durch den sogenannten Congruismus milderten. Weder in der Gnade allein, wie die Thomisten lehrten, noch in der Freiheit allein,

wie sie früher (übereinstimmend mit der griechischen Kirche) behauptet hatten, sollte nun die Quelle der menschlichen Willensentscheidung zu suchen sein, sondern darin, dass der Freiheit eine ihr congruirende Gnade entgegenkomme. Dieser gemässigte Molinismus, also eine gewisse Verquickung der griechischen Doctrin von der sich lediglich selbst bestimmenden geschöpflichen Freiheit mit der abendländischen Lehre von der Macht der Gnade, ist dann in der Folge die gewöhnliche Anschauung im Occident geworden, die auch kirchlich unbeanstandet blieb. Hiermit war denn freilich die zur Zeit als kirchlich anerkannte augustinische Lehre, nicht in allen, aber doch in wesentlichen Stücken aufgegeben, und als nun Jansenius und seine Anhänger versuchten, in aller Schärfe den Augustinismus wieder zu erneuern und der jetzt herrschenden Ordensdoctrin der Jesuiten entgegenzustellen, traf sie die päpstliche Censur.

Bei der Lehre des Damasceners verharrend, ist also die griechische Kirche molinistisch und zwar in dem weiter gehenden Sinne, wonach es unbedingt in der Hand eines jeden Menschen liegen soll, selig zu werden oder nicht. Die abendländische Kirche dagegen, im Allgemeinen augustinisch, aber die strengen Consequenzen des augustinischen Systemes aufgebend, duldet sowohl die thomistische Lehre von der göttlichen Allwirksamkeit, welche die griechischen Bekenntnissschriften als sacrilegisch verwerfen, als auch die gemässigt molinistische, nach welcher die Heilsentscheidung aus der der Freiheit congruirenden Gnade entspringt, die göttliche Prädestination also doch das Vorherwissen menschlicher Mitwirkung zur Voraussetzung hat.

§ 7.

Die Lehre von dem Glauben und den guten Werken.

Wie in der Lehre über Gnade, Freiheit und Prädestination, so sind auch in der Erlösungs- und Rechtfertigungslehre die Ausführungen des Damasceners ziemlich dürftig, entsprechend der dogmengeschichtlichen Entwicklung, welche die

morgenländische Kirche erlebt hatte. Auch im Occident wurden diese Fragen nicht eher brennend, bis Luther die fides sola zum Feldgeschrei in seinem Kampfe gegen die römische Kirche erhob. Erst das Concil von Trient sah sich darum im Abendlande veranlasst, genau und ausführlich auf die Rechtfertigungslehre einzugehen. Zwar hatten auch die neuern orientalischen Bekenntnissschriften Veranlassung, sich über diese Lehre auszusprechen, da sie gegen Cyrillus Lukaris gerichtet waren. Aber einer breitern Unterlage entbehrend, wie das Trienter Concil sie in der scholastischen Theologie besass, und auch principiell jede Weiterbildung des vorhandenen Lehrbegriffes verschmähend, begnügten sie sich damit, die Behauptungen Cyrills einfach zu bestreiten und ihnen die in der orientalischen Kirche herrschende Lehre gegenüberzustellen.

Johannes von Damaskus lässt sich auf die in Rede stehenden Fragen nicht weiter ein, als dass er behauptet, durch das Sühnopfer, welches Christus dem himmlischen Vater am Kreuze dargebracht, seien die Menschen von der Tyrannei des Satans erlöst, und ihnen die Möglichkeit der Rechtfertigung und Heiligung eröffnet worden (Fid. orth. III, 1. 18. 27; Hom. in Sabb. s. n. 19 sqq.). Das Mittel zur Aneignung der durch Christus erworbenen Gnade ist ihm der Glaube; aber der Glaube ohne die Werke ist eben so todt, wie die Werke ohne Glaube; die Werke sind der Beweis für das Vorhandensein des Glaubens, den sie vollenden, so dass derjenige ebensowohl für einen Ungläubigen zu halten ist, der nicht nach dem Glauben lebt, als der ihn bestreitet (Fid. orth. IV, 9 sq.). Mit andern Worten: der Mensch hat sich zu dem Glauben an die durch Christus mitgetheilte Offenbarung zu bekennen, und dieser Glaube muss sich als lebendig erweisen durch den demselben entsprechenden christlichen Wandel [1]).

---

[1]) Das Vertrauen auf die göttliche Gnade behandelt der Damascener sehr oberflächlich als etwas so Untergeordnetes, dass er es nur als eine besondere, zum Heile nicht nöthige Gnadengabe betrachtet

Dieser Standpunkt wird auch in den neuern Bekenntnissschriften der orientalischen Kirche behauptet. Allgemein sagt die Conf. orth. (I, 1), zum Heile seien nöthig Glaube und gute Werke. Unter dem Glauben versteht sie aber nicht etwa das Vertrauen auf die Verdienste Christi, oder die völlige Geistes- und Herzenshingabe an ihn, sondern das Fürwahrhalten, die Annahme der orthodoxen Lehre. Die orthodoxe Lehre aber ist ihr natürlich ausschliesslich die der orientalischen Kirche. In diesem Sinne lehrt sie sogar II, 10, nur das Gebet der Mitglieder der orthodoxen Kirche werde erhört; denn, wer die Kirche nicht zur Mutter habe, könne Gott nicht zum Vater haben. Der wahre Glaube schliesst allerdings nach ihrem Lehrbegriff das Vertrauen auf den Erlöser ein, oder hat, da die Erlösung in Christus eines seiner hervorragendsten Objecte ist, die Hoffnung, durch Christus und seine Gnade gerettet zu werden, nothwendig zur Folge; oder anders ausgedrückt: zu den Glaubensartikeln gehört, dass Christus unsere Hoffnung ist (II, 2). Als Frucht entspringen dann aus dem Glauben die guten Werke oder die christliche Tugend. Die guten Werke bestehen in der Erfüllung der göttlichen Gebote, ausgehend von der Liebe zu Gott und zum Nächsten (III, 3). Aus den Haupttugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe gehen hervor: Beten, Fasten, Almosengeben (qu. 5). Unter Fasten versteht das Bekenntniss die Enthaltung von Speise und Trank und von den Werken dieser Welt und den bösen Lüsten (qu. 7). Die guten Werke fasst also die morgenländische Kirche übereinstimmend mit dem Damascener als Früchte und Zeichen des Glaubens auf und versteht darunter im Allgemeinen das christliche Tugendleben. Freilich kömmt dabei die zu einer mechanischen, äusserlichen Werkgerechtigkeit neigende Anschauung zum Vorschein, welche indess

(Fid. orth. IV, 10). Er denkt also dabei nur an eine, nicht durch den Willen hervorzurufende Gemüthsstimmung, ohne der „Tugend der Hoffnung“ eine Stelle im Rechtfertigungsprocesse anzuweisen. So weit er sie für nöthig erachtete, hatte er sie ohne Zweifel mit dem Glauben zusammengefasst.

schon in der altkirchlichen Ascese und darum auch in der Denkweise des Damasceners [1]) begründet war, wonach einzelne äussere Verrichtungen insbesondere als gute Werke verzeichnet werden. Doch ist die angeführte Bekenntnissschrift so sehr von der richtigen christlichen Grundidee erfüllt, dass sie unter dem Begriff des Fastens einen grossen Theil des sittlichen Lebens subsumirt.

Dieselbe Anschauung vertritt die Synode von Jerusalem: Der Mensch wird gerechtfertigt nicht durch den Glauben allein, sondern durch einen solchen, der durch die Liebe thätig ist, also durch Glaube und Werke. Die Werke sind kein Beweis der Prädestination, sondern Früchte, in denen sich der Glaube wirksam zeigt [2]). Der Glaube aber ist auch dieser Synode gemäss das Fürwahrhalten der orthodoxen Lehre. Orthodox ist diejenige Lehre, welche Christus, die Apostel und die ökumenischen Synoden überliefert haben. Wer sie festhält, gehört zur Kirche [3]).

Die abendländische Kirche lehrt nicht wesentlich anders, nur eingehender und ausführlicher, indem sie die lutherische Theorie von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und durch die Imputation der Verdienste Christi bekämpft. Was letztern Punkt betrifft, so besteht die Differenz der beiden Kirchenhälften lediglich in der grössern und geringern Ausführlichkeit; beide lehren übereinstimmend: der Mensch wird durch die Rechtfertigung wirklich ein Gerechter.

Die Mittel zur Erlangung der Rechtfertigung werden im Abendlande etwas, aber doch auch nur formell, anders bestimmt. Nach dem Concil von Trient muss zu dem Glauben, d. i. dem Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehren, die Hoffnung und die Liebe hinzukommen, d. i. das Vertrauen auf die Verdienste Christi und der christliche Wan-

---

[1]) Vgl. die Schriften De octo spir. nequit. und De virtut. et vitiis.
[2]) Bei Kimmel I, 445.
[3]) Ibid. p. 443.

del. Nicht als ob zu dem Akte der Rechtfertigung eine Reihe äusserer Werke erforderlich wäre, sondern so, dass derselbe ohne den Willen, nach dem Glauben zu leben, nicht möglich ist. In der der Rechtfertigungslehre durch die abendländische Theologie gegebenen Fassung ist also das Verhältniss des Glaubens zu den Werken schärfer und tiefer bestimmt. Wenn man auch im Allgemeinen mit den Orientalen sagen kann, dass die Werke die Frucht oder der Beweis des Glaubens sind, so sind sie dennoch nicht unzertrennlich mit ihm verbunden. Der Glaube kann bleiben auch ohne die Werke, wenngleich er dann ein todter ist; und ein unchristlicher Wandel macht den Menschen noch nicht im eigentlichen Sinne des Wortes zu einem Ungläubigen. Diese begriffliche Scheidung zwischen Glauben und Werken ist von der abendländischen Theologie im Gegensatz zu dem Protestantismus schärfer festgehalten als von dem Damascener und der orientalischen Kirche.

§ 8.

Die Lehre von der Kirche.

Ueber die Kirche und ihre Verfassung hat der Damascener sich wenig geäussert. Thatsächlich wurde ihre bischöfliche und patriarchalische Verfassung anerkannt, die Autorität ihrer allgemeinen Concilien hochgehalten, aber eine Stelle in der Dogmatik fand damals die Lehre über diesen Gegenstand noch nicht. Was Johannes beiläufig darüber sagt, beschränkt sich auf Weniges, und dies Wenige sind eben die in der griechischen Kirche allgemein herrschenden Anschauungen. Den Apostel Petrus bezeichnet er als den obersten Apostel, dem die Leitung der ganzen Kirche anvertraut worden (Hom. in transf. Di. n. 6. 9) [1]. Nichtsdestoweniger

---

[1]) Pichler (Gesch. des kirchl. Trennung I, 137) führt den Damascener als eifrigen Vertheidiger des Primates auf. Die ausgehobenen Stellen, ausser den im Texte angeführten ein Passus in den Parallelen aus Chrysostomus (II, 591 sq. Lequien) und Hymnen (bei Mai, Spicil. Rom. IX, 724) reden aber nur von dem Apostel Petrus, seiner Auszeichnung, Verläugnung u. s. w.

gilt er ihm nur als Eine Saite auf der zwölfsaitigen Lyra der Apostel (De hymno trisag. n. 14), d. h. also nur als Einer der zwölf Apostel, nicht als deren Vorgesetzter oder als alleiniger Inhaber des Apostolates. Als Nachfolger Petri wurden wie sonst im Orient wohl auch von dem Damascener die Patriarchen als die Inhaber der zuerst von Petrus verwalteten Kirchen (zu denen dann noch Constantinopel, das neue Rom, gekommen war) angesehen. Geistliche und weltliche Gewalt trennte er bestimmt von einander, erkannte jene den Hierarchen, diese den Kaisern zu (De imag. I, fin.; II, 12).

Die morgenländische Kirche vertritt noch heute im Wesentlichen dieselben Anschauungen. Die Mutter aller Kirchen, so lehrt die Conf. orth. I, 84, ist die von Jerusalem. Alt- und Neu-Rom erhielten den höhern Rang nur als Kirchen der Residenz. Das einzige Fundament der Kirche, heisst es qu. 85, ist Christus; die Apostel und Propheten heissen nur insofern Fundamente, als sie zuerst auf ihn aufgebaut wurden. Nicht auf sterbliche Menschen, sondern auf sich und seine Lehre baute er die Kirche. Auch ist Christus ihr einziges Haupt, die Kirchenvorsteher sind es nur insoweit, als sie für ihre Theilkirchen seine Stellvertreter sind.

Als solche werden denn die Bischöfe verherrlicht in einer Weise, welche beinahe an den Cultus erinnert, den seit den mittelalterlichen Zeiten im Abendland die Päpste für sich in Anspruch nahmen. Den Bischöfen, sagt die Synode von Jerusalem unter falscher Berufung auf den Damascener, ist die Kirche anvertraut worden. Den Bischof aber beschreibt sie folgender Massen: der Bischof ist das lebendige Bild Gottes auf Erden, durch die vollste Theilnahme an der Wirksamkeit des h. Geistes Quelle aller Sakramente, durch welche wir das Heil erlangen [1]).

[1]) Bei Kimmel I, 438 sq. Das Citat Ep. 4 ad Afr. ist offenbar unrichtig, weil wir von dem Damascener keine Briefe besitzen. Der ihm in den Mund gelegte Gedanke findet sich freilich De imag. I, fin. und II, 12.

Mit dieser Lehre steht nun der Orient im schneidendsten Widerspruch zu der gegenwärtigen Verfassung und Doctrin des Occidentes. Nach dieser soll der Papst (also der orientalischen Auffassung gemäss der Erste der Patriarchen) Fundament und Haupt der ganzen Kirche sein, als Stellvertreter Christi für Alle ausgerüstet mit der vollen Gewalt, die ganze Kirche zu regieren, und insbesondere mit der Befähigung, unfehlbare Glaubensentscheidungen zu erlassen. Dass von einer solchen Lehre auch Johannes von Damaskus keine Ahnung haben konnte, wurde früher bereits bemerkt.

Auch seine Trennung der beiden Gewalten von einander in dem Sinne, dass der Hierarchie das Weltliche entzogen bleiben soll, ist bekanntlich speciell seit Gregor VII. im Abendlande, wenigstens von der im Dienste der Päpste stehenden Theologie und Jurisprudenz als der Lehre Christi zuwider verworfen worden.

§ 9.

Die Lehre von den Sakramenten.

In dieser Lehre entfernen sich beide Kirchenhälften von dem Standpunkt des Damasceners. Er erwähnt in seiner Dogmatik wie auch sonst nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl (Fid. orth. IV, 9. 13). Ohne Zweifel hat er auch andere kirchliche Segnungen und Ceremonien gekannt, aber zu den von Christus eingesetzten Mysterien zählt er sie nicht. Mit der Taufe verband er natürlich nach alter Sitte unmittelbar die Firmung. Die Wiederherstellung von dem sittlichen Falle nach der Taufe durch Reue und Busse kannte er auch (Fid. orth. IV, 9; Vita Barl., c. 10 sqq.); obschon er sie nirgends erwähnt, natürlich ebenfalls die Ordination. Die Einsegnung der Ehe war ein damals in der ganzen Kirche zu fest eingewurzelter Brauch, als dass er nichts davon sollte gewusst haben. Auch die Oelung erwähnt er nirgends. Wie er darüber dachte, lässt sich um so weniger sagen, als z. B. bei Pseudo-Dionysius, der eine Hauptautorität für ihn war, statt der Oelung der Kran-

ken eine kirchliche Salbung des Leichnames beim Begräbnisse erwähnt wird [1]).

Die orientalische Kirche hat in der Sakramentenlehre den Standpunkt des Damasceners nicht festgehalten. Nachdem Petrus Lombardus der bis dahin schwankenden Aufzählung der Sakramente ein Ende gemacht, vor allem dadurch, dass er den schwankenden Begriff Sakrament selbst fixirte, drang diese Darstellung der Sakramentenlehre allmälig auch in den Orient ein. Seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurden dort dieselben sieben Sakramente gezählt wie im Occident. Cyrillus Lukaris gegenüber hielten die neuern Bekenntnissschriften die Siebenzahl mit der grössten Strenge fest. So die Conf. orth. I, 98, welche qu. 99 die auch im Abendlande geläufige Definition aufstellt, ein Sakrament sei ein von Christus angeordnetes äusseres Zeichen zum Behufe einer besonderen Gnadenmittheilung. Als zum Sakramente erforderliche Stücke werden qu. 100 genannt: die Materie, der spendende Priester oder Bischof, die Anrufung des h. Geistes und die Anwendung der Formel unter der entsprechenden Intention.

Im Allgemeinen stimmt hiermit die abendländische Lehre überein. Nur ist der Charakter des Mysteriums, sowie die Nothwendigkeit priesterlicher Vermittlung in dem orientalischen Bekenntnisse schärfer ausgedrückt, als es in der abendländischen Theologie geschieht. Eine Anrufung des h. Geistes wird hier nicht gerade gefordert, und ebenso nicht bei allen Sakramenten die Thätigkeit des Priesters [2]).

---

[1]) De eccl. hier. VII, 3, 8.

[2]) Wir denken hierbei zunächst an die Ehe. Nach der im Abendlande jetzt fast allgemein herrschenden Anschauung werden die Brautleute, nicht der Priester oder vielmehr Pfarrer, als Spender des Ehesakramentes betrachtet, weil die Ehe durch den Eheconsens zu Stande kömmt. Wie schwer es ist, mit dieser Thatsache die priesterliche Vermittlung bei der Spendung des Sakramentes, welche man im Oriente festhalten wollte, zu verbinden, zeigt die Conf. orth. I, 115, da sie sagt, durch den Consensus komme zwar die Ehe zu Stande, aber der rechte Consensus scheine nicht da zu sein, wenn er nicht vor dem Priester ausgesprochen werde, der dann die Ehe ratificire.

Was einzelne Punkte aus der Sakramentenlehre betrifft, so hat schon Johannes von Damaskus die absolute Nothwendigkeit der Taufe hervorgehoben. Die Conf. orth. III, 20 erklärt in Uebereinstimmung mit ihm, Jeder, der nicht getauft sei, verfalle dem göttlichen Zorne und der ewigen Strafe. Die Synode von Jerusalem gründet darauf die Sitte der Kindertaufe, stellt aber auch für den Fall, dass Gefahr im Verzuge, und kein Priester zur Hand sein sollte, die Forderung, dass der Täufer orthodox sei [1]. Diese im Abendland nicht gestellte Forderung [2] ist wohl wieder aus einer mehr sakramentalen oder mystischen Auffassung entsprungen. Die bloss äussere Funktion scheint die Synode nicht als genügend anzusehen, vielmehr zu verlangen, dass der die Gnade Vermittelnde selbst wenigstens durch den orthodoxen Glauben ein Mitglied der Kirche sei. Indessen hat man auch im Orient aus jener Forderung keinen Ernst gemacht. Man wäre ja sonst wieder zu der durch das Concil von Nicäa verworfenen Lehre von der Ungültigkeit der Ketzertaufe zurückgekehrt. Weniger missverständlich drückt sich darum auch die Conf. orth. I, 103 aus, indem sie lehrt, im Falle der Noth könne Jeder, Mann oder Weib, taufen, wenn er nur Materie und Form des Sakramentes richtig zur Anwendung bringe. Qu. 102 verlangt freilich auch sie, dass die Taufe, um nicht wiederholt werden zu dürfen, von Jemanden gespendet sein müsse, der den orthodoxen Trinitätsglauben besitze. Aber hiermit erinnert sie eben nur an die bekannten altgriechischen Canones, nach denen die von trinitarischen Häretikern gespendete Taufe als nicht sicher genug beim Uebertritte der Getauften wiederholt werden sollte.

Die Nothwendigkeit des Taufaktes erscheint bei dem Damascener so sehr im Vordergrunde, dass er der sogenannten Begierdetaufe als eines Ersatzmittels für denselben

---

[1]) Bei Kimmel I, 452. 454.

[2]) Der Cat. Rom. II, 2, 32 sagt sogar: Judaeis quoque et infidelibus et haereticis, quum necessitas cogit, hoc munus permissum est.

gar nicht gedenkt. Ausser der Wassertaufe kennt er nur noch die Taufe durch Thränen und Reue (d. i. die Busse für die später begangenen Sünden), und die Bluttaufe, das Martyrium. Auch der heutigen orientalischen Theologie blieb die Lehre von der Begierdetaufe fremd, welche demgemäss als eine der abendländischen Anschauung eigene Milderung zu betrachten ist. Diese Verschiedenheit darf man wohl wieder auf die dort herrschende, mehr mystische und die hier ausgebildete, mehr rationell-juridische Auffassung in der Sakramentenlehre zurückführen.

Nach der Sitte seiner Kirche hebt der Damascener das dreimalige Untertauchen bei der Taufe stark hervor (Fid. orth. IV, 9; De imag. I, 23; De hymn. trisag., n. 5). Er zählt diesen Brauch zu den ungeschriebenen Ueberlieferungen der Apostel. Die orientalische Kirche hat auf Grund der sogenannten apostolischen Canones (can. 50) unverbrüchlich an dieser Sitte festgehalten und stellenweise das blosse Begiessen mit Wasser, wie es im Abendlande üblich geworden, als unzureichend für die Gültigkeit des Sakramentes, verworfen. Doch hat diese nur in der Polemik gegen Rom von Einzelnen aufgestellte Theorie der Praxis keine Geltung zu verschaffen vermocht, eventuell die Abendländer von Neuem zu taufen, vielmehr wird auch im Orient die abendländische Taufe insgemein als gültig, wenn auch nicht als der apostolischen Vorschrift gemäss, angesehen und behandelt [1]).

Auch über die Geistesmittheilung durch die Confirmation, welche bei ihm als Salbung nach der Taufe erscheint, hat sich der Damascener nicht näher geäussert. Die zu seiner Zeit im Orient herrschende Praxis ist im Allgemeinen dort noch in Geltung. Nur sucht die Conf. orth. I, 104 geschichtlich unrichtig die im Orient übliche Form der Spendung auf die Apostel selbst zurückzuführen. Aus Pseudo-Dionysius, unter dem sie sich den wirklichen Apostelschüler denkt, entnimmt sie, dass die Firmung schon von den Apo-

[1]) Vgl. Macarius, Théol. II, 387.

steln durch Salbung ertheilt worden sei. Sie fordert auch qu. 105, dass das Chrisma aus den vorgeschriebenen Ingredienzien bestehe, vom Bischofe geweiht sei, und die Salbung unmittelbar nach der Taufe geschehe. Die abendländische Kirche kennt auch die Salbung als Zeichen des Sakramentes [1]), pflegt aber die Spendung desselben von der Taufe zu trennen. In letzterer Beziehung weicht sie also von der Praxis ab, die der Damascener nach ursprünglicher Sitte überlieferte.

Ueber die h. Eucharistie lehrte Johannes von Damaskus, Brod und Wein werde durch die Anrufung des h. Geistes in den Leib und das Blut Christi verwandelt, ohne dass er es wagte, über die Art dieser Verwandlung etwas Näheres zu sagen (Fid. orth. IV, 13). Nachdem die abendländische Scholastik durch Anwendung der aristotelischen Begriffe Substanz und Accidens auf diese Lehre die Theorie der Transsubstantiation aufgestellt hatte, nahm auch die orientalische Theologie diese Erklärungsweise an, weil dieselbe durch leichte Anwendbarkeit und Fasslichkeit sich empfahl. Die μετουσίωσις, lehrt die Conf. orth. I, 107, geschieht durch die Anrufung des h. Geistes. In dem Bewusstsein, dass auch auf diese Weise das Geheimniss nicht vollkommen aufgehellt werde, erklärt freilich die Synode von Jerusalem, die Art der Verwandlung werde auch durch das Wort μετουσίωσις nicht klar ge-

---

[1]) In alter Zeit wurde freilich auf die noch vorgeschriebene Handauflegung im Abendlande Gewicht gelegt, und noch das zweite Concil von Lyon erwähnt Handauflegung mit Salbung neben einander als Zeichen dieses Sakramentes. Aber mit den Scholastikern überhaupt hat Thomas von Aquin die Handauflegung fallen lassen, und die Salbung als das einzige Zeichen festgehalten. Dasselbe geschieht auch in dem Decrete Eugens IV. ad Armenos, welches zu den Akten des Florentiner Concils gerechnet zu werden pflegt, von dem Catech. Rom. (II, 3, 7), der sich hierbei auch auf Dionysius als einen vermeintlichen Augenzeugen der apostolischen Praxis stützt, Bellarmin u. s. w. Die Berichte des N. T. über die apostolische Handauflegung nöthigten dann zu den seltsamsten Ausflüchten, bei denen freilich an Hebr. 6, 2 meist nicht einmal gedacht wurde.

macht, diese sei nur Gott bekannt. Nicht typisch oder bildlich sei sie zu verstehen, oder als ob bloss die Gottheit anwesend wäre, sondern so, dass das Brod der Leib, und der Wein das Blut Christi werde [1]). Näher wird die *μετουσίωσις* dann dahin erläutert, dass nach der Consecration das Wesen (*οὐσία*) von Brod und Wein nicht mehr vorhanden sei, wohl aber Leib und Blut Christi unter der Gestalt und dem Zeichen (*εἴδει καὶ τύπῳ*) von Brod und Wein, oder, was dasselbe sei, unter deren Accidentien (*συμβεβηκότα*). Mit den Händen und Zähnen werde Leib und Blut Christi den Accidentien nach gebrochen, aber selbst bleibe es ungebrochen und ungetheilt [2]).

Auch hier wieder äussert sich der oben bereits erwähnte Nachdruck, den die orientalische Kirche mehr auf das Mystische als auf das Formelle bei der Sakramentenlehre legt. Die Fähigkeit, das Sakrament zu conficiren, erkennt die Synode von Jerusalem dem gültig geweihten frommen Bischof oder Priester zu [3]). Ausserdem verbindet sie die geheimnissvolle Wandlung mit der Anrufung des h. Geistes, der sogenannten Epiklese, wie es auch auf Grund der alten orientalischen Liturgie der Damascener thut, während die abendländische Kirche bei dem Aussprechen der Einsetzungsworte durch den Priester — also, wenn man will, in mehr mechanischer Weise — die Wandlung eintreten lässt [4]).

Ueber das Busssakrament erfahren wir in den sicher echten Werken des Johannes von Damaskus nichts Näheres. Die Schrift, welche die Frage behandelt, ob auch nichtpriesterliche Mönche die Lossprechung ertheilen könnten, ist zu zweifelhaften Ursprungs, als dass wir den Damascener für ihren

---

1) Bei Kimmel I, 461.

2) Ibid. p. 458 sq.

3) Ibid. 461.

4) Neben der Epiklese werden auch die Einsetzungsworte von den Orientalen als ein wesentliches Stück der Liturgie angesehen. Vgl. Makarius II, 451.

Inhalt bestimmt verantwortlich machen möchten. Dieser Inhalt beruht auf der erwähnten, hier und da in den orientalischen Bekenntnissschriften noch durchklingenden Anschauungsweise, dass der Gnadenspendende vor Allem selbst im Besitze der Gnade und des h. Geistes sein müsse. Auch im Abendlande war zu Zeiten eine solche Anschauung, besonders bezüglich des Busssakramentes, nicht unerhört. Aber in beiden Kirchenhälften ist dieselbe später wieder zurückgedrängt worden, und erkannte man übereinstimmend die Absolutionsbefugniss nur dem Priester zu. Sollte der Damascener also wirklich der Verfasser der erwähnten Schrift sein, so wäre er ungeachtet seiner hervorragenden Autorität mit seinem Versuche, der Busspraxis eine moralisch und religiös mehr gehobene, aber kirchenamtlich weniger feste Organisation zu geben, auf die Dauer auch in seiner eigenen Kirche nicht durchgedrungen.

Von den drei übrigen Sakramenten redet der Damascener nicht. Es lässt sich darum auch von seinem Verhältniss zu der gegenwärtig in beiden Kirchenhälften herrschenden Lehre und Praxis nichts sagen.

§ 10.

Ueber einige kirchliche Gebräuche.

Wir sahen, wie heiss in der Zeit des Damasceners der Kampf um die Bilderverehrung entbrannt war. Mit der Verehrung der Bilder wurde auch die der Heiligen selbst vertheidigt wie bekämpft. Die Verehrung des Kreuzes dagegen galt als etwas Besonderes und wurde stets von der Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder unterschieden. Eine weniger bedeutende Rolle spielte im Orient die Verehrung der Reliquien. Einer der Hauptkämpfer für diese kirchlichen Lehren und Gebräuche war Johannes von Damaskus (Fid. orth. IV, 14. 15. 16; Oratt. de imag. etc.). Er behandelte sie als einen wesentlichen Theil der christlichen Lehre und ereiferte sich in demselben Masse für sie, wie für die ältern conciliaren Entscheidungen in Sachen der

Christologie. Die Hitze des Kampfes verleitete ihn sogar dazu, den sonderbarsten, mitunter selbst bedenklichen Erzählungen Glauben zu schenken, welche theilweise zum Zwecke der Polemik gegen die Bilderfeinde beinahe unter seinen Augen erdichtet worden waren. Theils diesen geschichtlichen Umständen, theils freilich auch wohl dem Geiste und Bildungszustande der orientalischen Kirche, insbesondere des Mönchstandes damaliger Zeit ist es zuzuschreiben, wenn der Damascener dabei sich zu dem abenteuerlichsten Wunderglauben bekennt.

In der morgenländischen Kirche hat man seit der Beendigung des grossen Kampfes um die Bilder, abgesehen von dem ersten Concil von Nicäa, kein anderes Concil so hoch gehalten als das zweite Nicänum, dem sogar ein eigener Fest- und Gedenktag geweiht ward. Bilder- und Heiligenverehrung galt fortan nicht bloss als einer der wichtigsten Theile des christlichen Lebens, sondern auch der geoffenbarten Lehre.

Das Abendland verhielt sich Anfangs unter Führung Karls des Grossen und der fränkischen Theologen, allerdings im Widerspruch zum Papste, abwehrend gegen den Bilderdienst des Orientes und wies die Beschlüsse des siebenten allgemeinen Concils, freilich zum Theil auf Grund von Missverständnissen, zurück. Später fand jedoch dieses Concil auch im Orient keinen Widerspruch mehr, und bezeugte man Bildern und Reliquien, nur etwas gemässigter als im Orient, religiöse Verehrung. Die in der Reformation des 16. Jahrhunderts sich vollziehende Reaction gegen vielerlei kirchliche Missbräuche, welche in den mittelalterlichen Zeiten entstanden waren, hat auch auf diesem Gebiete eine Säuberung veranlasst und zur Vorsicht gemahnt. Warnungen vor abergläubischer Bilderverehrung und sonstigen Auswüchsen des Heiligencultus, wie das Concil von Trient[1]) sie erliess,

---

[1]) Sess. XXV: „Die Bilder sollen verehrt werden, aber nicht, als ob ihnen eine Kraft innewohnte, oder man von ihnen selbst etwas erbitten, oder sein Vertrauen auf sie setzen wollte. Aller abergläubische Gebrauch bei der Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung

ohne die Lehre und kirchliche Sitte selbst aufzugeben, hat die orientalische Kirche nicht aufzuweisen.

Andere kirchliche Gebräuche, deren der Damascener gedenkt, wie das Fasten, die Präsanctificaten-Liturgie u. s. w., werden im Orient in Folge der grossen Unveränderlichkeit des Kirchenlebens noch heute geübt, wie zu seiner Zeit, während das Abendland, in solchen Aeusserlichkeiten schon damals mit dem Orient nicht vollkommen übereinstimmend, im Laufe der Zeit Vieles geändert, modernisirt, gemildert hat.

Eine Sitte verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, weil der Damascener sie oft als eine apostolische Vorschrift erwähnt und ihr eine für unsere Anschauungsweise auffallende Wichtigkeit beimisst, die Sitte, nach Osten gerichtet zu beten (Fid. orth. IV, 12 und sonst). Auch diese Sitte ist im Orient als nicht unwesentlich festgehalten worden, so dass selbst der freisinnige Metrophanes sie mit dem Gebrauch des Betens für die Verstorbenen zusammenstellt [1]). Im Abendlande ist dieselbe Sitte nicht unbekannt, und pflegt man ihr zu lieb die Kirchen nach Osten gerichtet zu bauen. Aber natürlich gilt dies bloss als ein rein symbolischer, unwesentlicher Brauch.

---

soll durch h. Gebrauch ersetzt werden. — Keine neuen Wunder sollen angenommen werden ohne Approbation des Bischofes.“

[1]) Vgl. Gass, Symbolik der gr. Kirche (Berlin 1872), S. 308.

Sachregister.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Berichtigungen.

S. 40, Z. 6 v. u. lies τήν statt τό.
S. 57, Z. 12 v. o. lies Teig statt Teich.
S. 225, Z. 12 v. u. lies ihr statt sein.